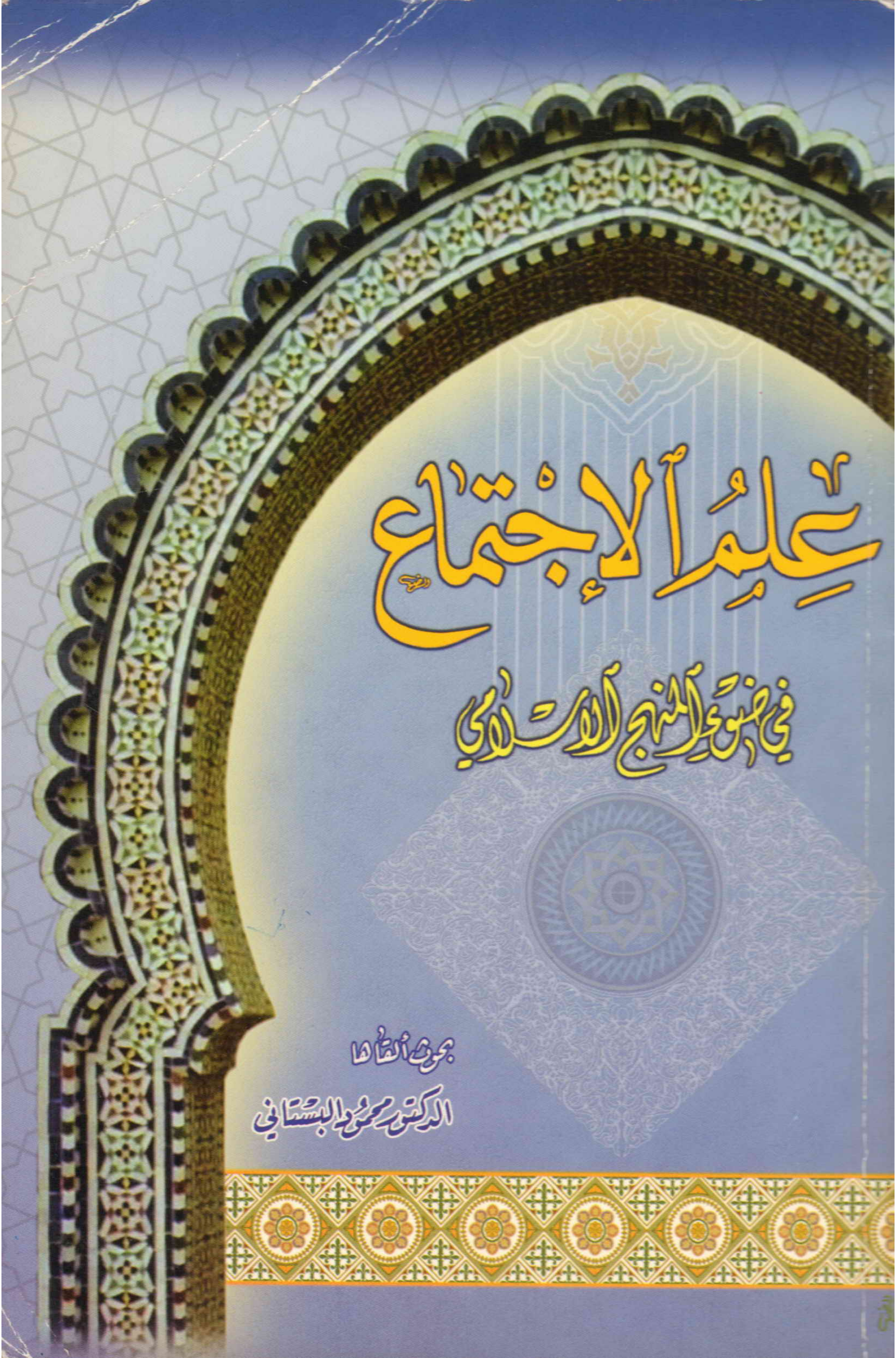
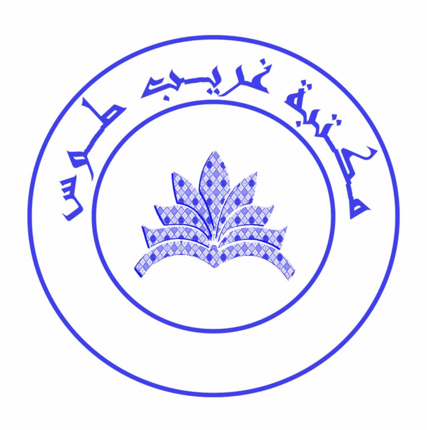


علم الاجتماع
في ضوء المنهج الإسلامي
بحوث ألقاها
الدكتور محمود البستاني



علم الاجتماع

في ضوء المنهج الإسلامي

بحوث ألقاها

الدكتور محمود البستاني

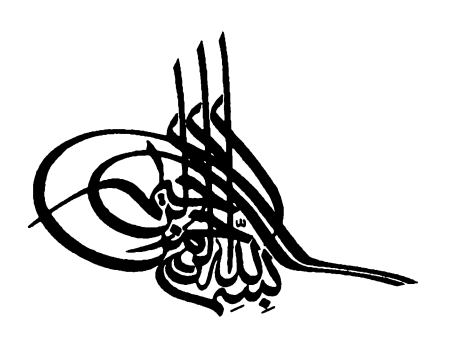
بستانی محمود، ۱۳۳۵ هـ ش.
علم الاجتماع / تألیف محمود بستانی (۱۳۳۵ هـ ش). ـ قم : نشرمحدث ، ۱۳۸۲.
۲۰۸ ص. ـ (محدث؛ کلیات؛ ۱) چاپ اوّل
کتابنامه : ص. ۲۰۸ ؛ همچنین بصورت زیرنویس.
۱. اصول ۲. منطق.
الف) بستانی، محمود، ۱۳۳۵ ـ مؤلف. ب) نشر محدث

علم الاجتماع

تألیف : دکتر محمود بستانی
ناشر : محدث
صفحه‌آرایی : مؤسسه‌فرهنگی‌هنری‌سبا
چاپ اول : پاییز ۱۳۸۲
شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه
چاپ متن : کیمیا ـ چاپ جلد : یاران
همکارفنی : ارزشمند
شابک : ۰ـ ۷ـ ۹۵۰۰۱ـ ۹۶۴

تهران : شریعتی ـ خواجه نصیر ـ پلاک ۲۶۵ ـ واحد ۱۴ ـ تلفن ۷۵۲۵۷۵۷
قم ـ خیابان شهدا ـ کوی ۲۳ ـ پلاک ۱+۲۵ ـ تلفن ۷۷۴۴۱۲۵

بهاء: ۱۰۰۰ تومان



الفهرست

الفصل الأوّل

مادّة علم الاجتماع

يُعنىٰ علم الاجتماع بدراسة «الحياة المشتركة» بين الناس، أي: يُعنى بدراسة الاجتماع البشري مقابل الانفراد. بمعنى أنّه يتناول حياة الجماعة لا الأفراد بما هم أفراد ينعزل بعضهم عن الآخر، بل بما هم يجسّدون أفعالاً اجتماعيّة من خلال علاقات خاصّة مباشرة كالاجتماع العائلي، أو غير مباشرة كالدولة و مواطنيها، و بما هم أيضاً يجسّدون ظواهر لها طابع جماعي كظاهرة الصحوة الإسلاميّة المعاصرة ـ مثلاً ـ أو ظواهر الصحّة أو المرض أو السويّة أو الانحراف أو الثروة أو الفقر...الخ.

و يدرس علماء الاجتماع عنصر الأفعال أي العلاقات و الظواهر بدءاً من نشأة الاجتماع البشري، مروراً بتغيّراته المختلفة و انتهاءً بنظمه الّتي يصطبغ بها في حياتهم المعاصرة.

إنّهم يتوفّرون على دراسة الاجتماع البشري من حيث النظر إلى كيفيّة قيامه أي المجتمع العام، و دراسة المبادئ الّتي تجعله ممكّناً من حيث استمراريّته في الزمن منذ بدء الخليقة و حتّى الآن. و في هذا السياق يقدّم علماء الاجتماع وجهات النظر المتفاوتة بطبيعة الحال.

كذلك يدرسون مختلف العوامل و المؤثّرات الوراثيّة و البيئيّة الّتي أسهمت في صياغة الاجتماع البشري. و ذلك من حيث النظر إلى كلّ من هذين العنصرين و انسحابهما على الطابع الاجتماعي، كذلك بالنسبة إلى العنصر السلالي حيث أفرد علماء الاجتماع له حقلاً خاصّاً لمناقشة ما تفرزه وجهات النظر المتوافقة و المتخالفة بالنسبة إلى أثر هذا العنصر بصفته أحد إفرازات الوراثة، مع ملاحظة أنّ الاتّجاه الثاني لهذا الأثر يظلّ هو الغالب في الدراسات المعاصرة.

و الأمر نفسه بالنسبة للبيئة حيث يدرس المعنيّون بالبحث الاجتماعي أثر هذا العنصر و انعكاسات ذلك على الصياغة الاجتماعيّة في مختلف أبعادها جغرافيّاً ـ على سبيل المثال مثل

أثر المناخ و المياه و الأرض و...الخ ـو تـقنّياً (كـنمط الحـضارة) و معرفيّاً ...الخ.

و يتّجه الباحث الاجتماعي إلى دراسة التـراث الاجـتماعي أو التراث الثقافي بصفة أنّ مصطلح الثقافة يشمل البـعدين المـعرفي و التقني فيدرس التقاليد و العادات و الأعراف...الخ، و بالإضافة إلى التراث التقني ـكما قلنا ـمن حيث تشكّلها جميعاً، وعاءً ينصهر فيه الاجتماع البشري.

و إذا تجاوزنا ظاهرة النشأة و ظاهرة الوراثـة و ظـاهرة البـيئة و اتّجهنا إلى ظاهرة الأبنية الاجتماعيّة أو التـركيبات الاجـتماعيّة نواجه دراسات متنوّعة تتحدّث عن اجـتماع المـعشر و العشـيرة و القــبيلة. حـيث واكـبت هـذه الجـماعات نشأة الاجـتماعات الإنسانيّة. كما نواجـه دراسـات تـتحدّث عـن القـرية و المـدينة و المنظّمات الإقليميّة و الدوليّة، حيث واكبت تـطوّر المـجتمعات منتهية إلى الحياة المعاصرة... .

و يواكب هذا النمط من الأبنية الحديثة عن التركيب السكّـاني، و ما يفرزه من ظواهر و مشكلات ترتبط بكثافة السكّان، و تكثير أو

تحديد أو تحسين النسل، ثمّ بما يرتبط به من مظاهر الهجرات في مختلف أنماطها و ما تسحبه من آثار إيجابيّة أو سلبيّة على المجتمعات.

في هذا السياق، يتحدّث علماء الاجتماع عن التركيب الطبقي بما يواكبه من تحديد ما يصطلح عليه بالأوضاع و الدرجات و المراكز و الأدوار الاجتماعيّة الّتي يضطلع بها الأشخاص، بالإضافة إلى تحديد الطبقات و تقسيماته الثلاثيّة: الأعلى، المتوسّط، الأدنى، أو السداسيّة...الخ. مضافاً إلى العوامل السياسيّة و السلاليّة و الاقتصاديّة و سواها ممّا تسحب أهميّتها على التحديد الطبقي المشار إليه.

و الأمر نفسه بالنسبة إلى ما يصطلح عليه بـ(الحراك الاجتماعي) أي الانتقال من طبقة إلى أخرى: عموديّاً و أفقيّاً عبر سلّم اقتصادي أو مهني أو سياسي و نحو ذلك.

و يتّجه الباحث الاجتماعي بعد تحديده للنشأة و التركيبة للأفعال أو العمليّات الاجتماعيّة كالتعاون و التنافس و الصراع، و التكيّف بما يصاحب ذلك من نتائج إيجابيّة أو سلبيّة...

و في ضوء ذلك يتحدّث الباحث الاجـتماعي عـن ظـاهرة مـا يسمّى ـالضبط الاجتماعي ـأي عمليّتي العقاب و الثواب اللّـتين تتدخّلان لضبط الأوضاع، من الفوضى و الانـحراف،...الخ، حـيث يتضمّن الضبط مسـتويات و أنـماطاً مـتنوّعة كـالضبط العـائلي، و المدرسي، و الرسمي و الأهلي...الخ.

و الحديث عـن النشأة، و الوراثـة، و البـيئة، و التـركيب العـام و الطبقي، و الضبط...الخ، لاينفصل عـن مـادّة اجـتماعيّة أخـرى لظاهرة التغيّر الاجتماعي، حيث أنّ تـطوّر المـجتمعات و زوالهـا واستمراريّتها و خضوعها لقوانين مـختلفة تـفرض عـلى البـاحث طرح هذه الظاهرة المرتبطة بمفهوم التطوّر أو التقدّم مقابل الثبات أو التأخّر، حيث نشط هذا الجانب من مادّة عـلم الاجـتماع بـالعقود الأخيرة و تعرّض إلى طرح جديد على نحو ما نعرض له في كتابتنا.

أخيراً فإنّ ظاهرة التـخطيط الاجـتماعي فـي مـختلف أبـعاده السياسيّة، و الاقـتصاديّة و...الخ. تـفرض بـدورها هـيمنتها عـلى الباحث الاجتماعي مادام الاجتماع يطمح إلى تحقيق التوازن فـي المجتمعات....

لا نغفل أنّ ثمّة مادّة يطلق عليها ـ مصطلح ـ الأنظمة أو المؤسّسات الاجتماعيّة، كالمؤسّسة العائليّة و المدرسيّة، و التربويّة، و الاقتصاديّة، و السياسيّة، ـ و أيضاً ـ حسب مصطلح علم الاجتماع الأرضي المؤسّسة الدينيّة، إلّا أنّنا بصفتنا إسلاميّين لا معنى لأن نقحم هذه المادّة في بحثنا الاجتماعي، حيث إنّ الدين عند اللّه الإسلام و بحثنا الاجتماعي في مختلف موادّه هو بحث إسلامي حيال الظاهرة الاجتماعيّة، فلامعنى إذاً لأن نقحم هذه المادّة تحت المصطلح المذكور.

المهمّ أن نشير إلى أنّ الباحث الاجتماعي يتحدّث بالضرورة عن مستويات الأشكال و الاجتماع و الجماعة و التجمّعات الثابتة و المتحرّكة و الطارئة الخ. ممّا نعرض لها ضمن السياقات الّتي يتطلّبها البحث. إلّا أنّنا نهدف إلى الانتباه على المادّة الاجتماعيّة الّتي لحظنا خطوطها العامّة الآن، و ذلك بالنسبة إلى أنّ المتلقّي من حيث كونه يتعيّن عليه من جانب، أن يقف على الاجتماع الأرضي ليتبيّن له صواب أو خطأ بعض تصوّراته و من ثمّ يقارن بينهما و بين التصوّر الإسلامي للظاهرة الاجتماعيّة حيث تشكّل و لاشكّ

معياراً لتصحيح أو تقويم علم الاجتماع الأرضي، لسبب واضح هو: أنّ السماء أبدعت البشر و صاغته، فهي أعرف بمبادئ الاجـتماع الّذي ينتظمه.

هذا إلى أنّنا لم نشر إلى مدارس علم الاجتماع قديماً و حـديثاً و ذلك بسبب أنّ البحث قد رسم خارطة علم الاجتماع إجمالاً فيما عرضنا له في (كتابتنا) بنحو عابر، ضمن العنوان الآتي:

علم الاجتماع المعاصر

يظلّ علم الاجتماع مثل سائر ضروب المعرفة الإنسانيّة خاضعاً لتيّارات متنوّعة بحسب الإيدلوجيّات الّتي يصدر عنها علماء الاجتماع، حيث نجد هذا التنوّع منذ نشأة العلم المذكور في القرن الماضي فيما يتجاذبه تيّاران، أحدهما: تيّار محافظ ينتسب إلى الخطّ الرأسمالي، و الآخر: تيّار ماركسي، وقد امتدّ هذان التيّاران إلى سنواتنا المعاصرة أيضاً: مع ملاحظة التطوّرات الّتي طالت الاتّجاهين المذكورين بطبيعة الحال.

المهمّ أنّ الملاحظ أيضاً أنّ السنوات المعاصرة و هي سنوات ما بعد الحرب العالميّة الثانية فصاعداً، و بخاصّة في السبعينات من القرن) شهدت تبايناً و انشطارات جديدة في ميدان علم الاجتماع

بحيث تعرّض الاتّجاهان التقليديّان (اليمين و اليسار) إلى موجات نقديّة فرضت فاعليّتها على صعيد علم الاجتماع المعاصر، و بدأت تيّارات جديدة تبرز داخل كلّ من ذينك الاتّجاهين، فبدأ ما يمكن تسميته بـ(اليمين الجديد) تمرّده على علم الاجتماع المحافظ، متمثّلاً في الاتّجاهات «الوجوديّة» و «الظاهريّة» و «العبثيّة» و «الرمزيّة» الخ، كما بدأ ما يمكن تسميته بـ(اليسار الجديد)، تمرّده على علم الاجتماع المحافظ بنمطيه: اليمين و اليسار التقليديّين، حيث تبلور هذا التمرّد بوضوح في أواخر الستّينات مع ظهور ما يسمّى بـ(ثورة الطلاب) الّتي واكبها علماء الاجتماع اليساريّون، ليفرزوا اتّجاهاً ملحوظاً في ميدان علم الاجتماع المعاصر.

هذا فضلاً عمّا نتوقّعه من بلورة اتّجاهات جديدة شهدها عقد (١٩٧٩ ـ ١٩٩٠) مع بروز (التغيّرات الاجتماعيّة) الّتي فرضته (الصحوة الإسلاميّة) في أوائل العقد، و مع بروز التغيّر الاجتماعي الّذي فرضته (البيريسترويكا) في أخريات هذا العقد، فيما استتبع التغيّر الأوّل (الصحوة الإسلاميّة) بروز (الإسلام) بصفته موقفاً فلسفيّاً من الكون و المجتمع و الإنسان فارضاً فاعليّته على

المجتمعات الدوليّة، و فيما استتبع التغيّر الآخر (البيريسترويكا) إعادة النظر أساساً في الأسس الماركسيّة في شتّى تغيّراتها الّتي شهدتها العقود الماضية (بما في ذلك الماركسيّة الجديدة أو اليسار الجديد)، بعد أن شهد عام (١٩٩٠)، اضمحلال المعسكر الاشتراكي في صعيدي: السلطة و الجمهور ....

لذلك، نتوقّع أن يبرز ـ في السنوات اللاحقة ـ اتّجاه جديد في علم الاجتماع و سواه، يشكّك بكلّ التيّارات الأرضيّة، بخاصّة أنّ الحديث عن (أوربّا الموحّدة) ـ بعد انهيار المعسكر الشرقي ـ سوف لن يرسم حلّاً لمشكلة النظام الرأسمالي المستهدف أساساً لدى التيّارات النقديّة المشار إليها، فيما يعني ذلك أنّ هذه التيّارات النقديّة في علم الاجتماع، ستواجه «مشكلات جديدة» عبر مشاهدتها وحدة الأنظمة المنحرفة من جانب، و فقدانها لرؤية (البديل الفكري) لها من جانب آخر ... بالمقابل، نتوقّع أن تكون (الصحوة الإسلاميّة) هي التيّار الّذي يفرض فاعليّته أمام الاتّجاه الرأسمالي، و يحظى باهتمام المعنيّين بالبحث الاجتماعي، بخاصّة أنّ المجتمعات الأوربّيّة ذاتها بدأت ـ أفراداً و جماعات ـ فضلاً عن

مـجتمعات العـالم الثـالث، بـقراءة الصـحوة الإسـلاميّة، و بـدأت بمحاورتها بل بدأت بالانتساب إلى الإسلام فعلاً ...

و أيّاً كان الأمر، بما أنّنا ـ في هذه الدراسـة الّـتي تـحاول إبـراز التصوّر الإسلامي حـيال (الظـاهرة الاجـتماعيّة) ـ نـحاول أيـضاً مـقارنته بـالتصوّرات الأرضـيّة، حـينئذ فـإنّ الإشـارة إلى هـذه التصوّرات ستتناول التيّارات الّتي تحدّثت عن مجتمعات مـا قـبل (الصـحوة الإسـلاميّة) و انـهيار المـاركسيّة، حـيث قـلنا إنّ عـلم الاجتماع المعاصر يتنازعه التيّاران: التقليدي، والنـقدي الجـديد، ويضمّ جناحين، أحدهما: اليمين الّذي لا يتحاور لا مع الرأسماليّة، و لا مع الماركسيّة، و الآخر: اليسار الّذي يرفض الرأسماليّة أساساً، و لكنّه ـ في تعامله مع الماركسيّة يقبل خطوطها العامّة، و يـرفض تفصيلاتها ....

فالملاحظ، أنّ هذا التيّار ـ الّذي قد تأثّر بـالثورة الثـقافيّة فـي الصين و بأفكار آخرين ركّزوا عـلى دور الفـلّاحين، و المـلوّنين، و المضطهدين، و الطلّاب، و سواهـم دون أن يـقتصروا عـلى دور العمّال: كما هو منطق الماركسيّة التقليديّة، كما أنّـهم ركّـزوا عـلى

مفهومات أخرى لا يعنينا عرضها الآن ـ ينكر على الماركسيّين التقليديّين جمودهم على القرن الماضي، كما يؤاخذهم على مشايعتهم السلطة الدكتاتوريّة في المعسكر الشرقي المنقرض من حيث عدم تعبيرها عن رأي الجماهير و مصالحهم.

أمّا مؤاخذتهم علماء الاجتماع الغربيّين فتتمثّل في ذهابه إلى أنّ علم الاجتماع الغربي نشأ محافظاً على الأصول الرأسماليّة للغرب، و سخّر نظريّاته لخدمة النظام المذكور حيث صاغ مفهومات «التوازن، التكامل، الثبات، الاستقرار، التساند الوظيفي بين الأجزاء، أسبقيّة المجتمع على أفراده، الخ» ليشير بها إلى مشروعيّة النظام و الحفاظ عليه، بينما أهمل موضوعات (كالصراع، و كالتغيّر، وسواهما) ليشير بذلك إلى كونها انحرافاً عن النظام المذكور ...

هذه المؤاخذات و سواها ممّا نعرض لها خلال دراستنا، تشكّل أهمّ المحاور الّتي ينطلق منها اليسار الجديد في نقده لعلم الاجتماع المحافظ، ... و من الواضح أنّ هذا الاتّجاه ينطلق ـ في نقده للمحافظين ـ من وجهة نظر ماركسيّة تركّز على مفهومات (الصراع) و (التغير) و سواهما، بصفتهما تعبيراً عن مرحلة تأريخيّة من تطوّر

المجتمعات، و في مقدّمتها: المجتمع الرأسمالي الّذي ينبغي أن يطاله التغيّر و الصراع.

و أمّا اليمين الجديد (أي الاتّجاهات الظاهريّة و الوجوديّة و العبثيّة و الرمزيّة، الخ) فينطلق في نقده للاتّجاهات المحافظة و غيرها، من وجهة نظر فلسفيّة أخرى لا تُعنَى بمشكلة (النظام) و (التكامل) و لا بمشكلة (الصراع) أو (التغيّر)، بل ينطلق من تصوّر فلسفي يرى أنّ الظواهر الاجتماعيّة انعكاس لوعي (الأفراد)، أي إنّ الأفراد هم الّذين يخلعون على الواقع تصوّرات خاصّة من خلال إدراكهم و شعورهم الخاصّ، و بهذا يكون الواقع الاجتماعي نتاج «الإنسان» و إن كان العكس يصحّ أيضاً في تصوّر هذا الاتّجاه إلا أنّ الفاعليّة الأشدّ تظلّ للأوّل، على العكس من تصوّر المحافظين الّذين يذهبون فيه إلى أنّ الإنسان نتاج الواقع الاجتماعي و إن كان الأصل هو تفاعل (الأفراد) فيما بينهم ....

و يترتّب على هذا التصوّر للظاهرة الاجتماعيّة لدى اليمين الجديد، أن يفترق أيضاً عن اليسار الجديد، حيث أنّ مفهومات الصراع و التغيّر و سواهما من الظواهر الّتي يركّز عليها اليسار

الجديد، تظلّ في تصوّر اليمين الجديد ظواهـر «نِسـبيّة»، فـمادام الأفراد هم الّذين يضطلعون بصياغة (الواقع الاجـتماعي)، حـينئذٍ فإنّ مستويات (الوعي) أو (المعنى)الّـذي يـخلعونه عـلى الواقـع هوالّذي سيحدّد ما إذا كـان «الصـراع مـثلاً أو التـغيّر أو التكـامل و الاستقرار» هـو الظـاهرة الّـتي يـنبغي دراسـتها مـن قِـبَل عـالم الاجتماع ...

هذا باختصار، عرض عابر للاتّجاهات الاجتماعيّة المـعاصرة، ولكن ما يعنينا من هذا هو: تحديد وجهة النـظر الإسـلاميّة حـيال (الاجتماع) لملاحظة الفارق بين التصوّرين الأرضي والإسلامي.

لكن قبل أن نعرض إلى التصوّر الإسلامي يحسن بنا أن نعرض إلى علم الاجتماع الأرضي أيضاً من حيث القضايا الّـتي تـواكب نشـاطه: عـلميّاً و اجـتماعيّاً، و مـن حـيث التـعريف بـهذا العـلم و بموضوعاته حتّى نكون على بيّنة من الأمـر مـن خـلال عـنصر المقارنة بين التصوّرين الأرضي و الإسلامي للظاهرة الاجتماعيّة.

العلم والمشكلة الاجتماعيّة

ما دمنا نتحدّث عن القضايا المرتبطة بعلم الاجتماع، فإنّ الحديث عن (المشكلة الاجتماعيّة) بصفتها مصطلحاً تتناوله المادّة المذكورة، يفرض ضرورته، لذلك يمكن الذهاب إلى أنّ المصطلح أعلاه (أي: المشكلة الاجتماعيّة) بالنسبة إلى البحث الاجتماعي ينسحب على نمطين من الظواهر، أحدهما: ما يتّصل بالانحرافات الاجتماعيّة، و الآخر ما يتّصل بالظواهر العامّة الّتي تتطلّب تخطيطاً: كالظواهر التربويّة أو الاقتصاديّة، أو... الخ...

و الأوّل منهما يتناول البناء العام للمجتمعات في أنظمتها المختلفة من جانب، و يتناول المشكلات الجزئيّة: مثل الانحرافات الجنسيّة و المخدّرات... الخ.

و يلاحظ في السنوات المعاصرة أيضاً أنّ هذه المشكـلات قـد بدأت تقتحم باحثي علماء الاجتماع أيضاً. المهمّ أنّ التيّار النقدي في علم الاجتماع يحاول الالتفاف حول مشكلات البناء العام لهذه الأنظمة، و حتّى تناوله للقضايا الجزئيّة يظلّ مـنصبّاً عـلى ربـطها بالبناء العام بصفتها إفرازاً للبناء نفسه. لذلك، نجد أن غالبيّة البحوث المـعاصرة ـ لدى التـيّار النـقدي ـ تـتناول المشكـلات المـرتبطة بالأنظمة السياسيّة الّـتي تسـيطر عـلى مـجتمعات اليـوم و هـي: (المــعسكر الرأســمالي) و (المـعسكر الاشـتراكـي) المـنقرض و (المعسكر الثالث)، محاولاً تعريتها عـلى شـتّى المسـتويات، ... و هذا ما نجده متمثّلاً في كتابات ممثّلي هذا الاتّـجاه فـي أسـماء معروفة تعدّ رائدة هذا الاتّجاه، حيث تناولت هذه الأسماء و غيرها كلّاً من المعسكرين: الغربي و الشرقي مركّزة على تعريتهما بخاصّة الولايــات المــتّحدة الأمــريكيّة بـصفتها زعـيمة المـجتمعات المنحرفة، ... فأحد هذه الأسماء ـ مثلاً ـ يصف الولايات المـتّحدة بأنّها دولة دكتاتوريّة تستبطن ديموقراطيّة زائفة أو شكليّة، تتحكّم فيها ثلاث فئات هي:

١. الشـــركات الكــبرى. ٢. العسكـــريّون. ٣. الســياسيّون، و يتقاسمون المصالح الخاصّة فـيما بـينهم مـن خـلال احـتفاظهم بمميّزات ثلاث: (الموقع، المال، القوّة)، و ذلك كـلّه عـلى حسـاب المصالح العامّة للجمهور ... و نجد عالماً اجتماعيّاً آخر يركّز على هيمنة الشركات الاحتكاريّة الكبرى و استثمارها للجمهور في هذا الميدان، حيث تستهدف الشركات تحقيق الربح في أعلى درجاته: من خلال المنافسة، عـلى حسـاب المسـتهلك و حـيث تـتوسّل الشركات بأجهزة الإعلام و التخطيط و الحـلول الفـرديّة، لصـرف المواطن عن التفكير بممارسة دوره الإيجابي، فيما يـترتّب عـلى ذلك: إمّا: (اللامبالاة) أو الاتّجاه إلى الترفيه، أو الاتّـجاه إلى عـالم المعرفة الجاهزة الّتي تخطّط له الدولة لتعطّل دوره، و هذا يعني:

إنّ الدولة لا تُعنىٰ إلا بالمصالح الخاصّة، و أنّ المواطن مستضعَف و مستثمر مادّيّاً و معنويّاً. أمّا مادّيّاً: فلأنّ تحقيق الأرباح يتمّ على حسابه بصفته مستهلكاً، و أمّا معنويّاً: فلأنّه يحيا بهيميّاً لا يُعنىٰ إلا بالترفيه، أي بحاجاته الاستهلاكيّة (بما تجرّه من مشكلات الجنس و الخمر و المخدّرات و سائر ما تـضجّ بـه مـجتمعات الأرض)، أو

(اللامبالاة) بما تجرّه من الإحساس بعدم المسؤوليّة، و من ثمّ إماتة الحسّ الإنساني فيه، أو المعرفة الجاهزة الّتي تعطّل كلّ إمكانات الإبداع فيه، بحيث تطبعه سمة (التجهيل)...

واضح أيضاً أنّ سمة الجهل حينما تضاف إلى سمة (إماتة الحسّ الإنساني) مقابل إشباع الحاجات البهيميّة يفقد الاجتماع البشري دلالته الإنسانيّة تماماً، و هذا ما يشكّل أبرز ما يمكن تصوّره من مفهوم (المشكلات الاجتماعيّة).

و أمّا ما يتّصل بالمجتمع الاشتراكي فإنّ الباحث المذكور يضعه مع المجتمع الرأسمالي في خانة واحدة من حيث اعتمادهما كلّاً من عنصري (الخداع) و (القوّة).

و من ثمّ فإنّ تناقضاتهما يجرّان الباحث إلى أن يطلق مصطلح (عصر الظلام) على هذه المجتمعات الحديثة.

و أمّا المجتمع الأرضي الثالث (العالم الثالث) فإنّ الباحث المشار إليه يلخّص مشكلاته في الثالوث المعروف (المرض و الفقر و الجهل)، ممّا لا حاجة إلى التعقيب على مثل هذا المجتمع الّذي تبرز مشكلاته الاجتماعيّة على السطح بوضوح ...

و يُلاحَظ أنّ الباحث المذكور ـ يقترح ـ خلال عرضه للمشكلات الاجتماعيّة أن يحافظ هذا المجتمع الثالث على بعض معاييره الموروثة، ممّا يكشف مثل هذا الاقتراح عن أنّ علماء الاجتماع يمتلكون الإحساس بأنّ (مشكلات الاجتماع البشري) بحاجة إلى أن تُطرَح من وجهة نظر جديدة مغايرة لما هو مألوف في مجتمعاتِ الأرض، لكن دون أن يمتلكوا ـ بطبيعة الحال ـ أيّ تصوّر عبادي للبديل الّذي يتحدّثون عنه.

لذلك نجد أنّ العالم الأرضي المذكور يتحسّس بأنّ (المعايير الموروثة) و هي متأثّرة بشكل أو بآخر ببعض مبادئ السماء بصفتها تقاليد شرقيّة تحتفظ بفاعليّة اجتماعيّة لا تخبرها مجتمعات الأرض لكن دون أن يعي هذا الباحث أو غيره الدلالة العباديّة لهذه المعايير بسبب عزلته من السماء.

و المهمّ أنّ أيّ عالم معاصر ـ ينتسب إلى اليسار الجديد ـ لم يتجاوز الدعوة إلى الإطاحة بالأنظمة الاجتماعيّة المعاصرة، نظراً لاتّسامها بالسمات الّتي أوضحناها الآن و صياغة الأنظمة الجديدة، لكن دون أن يحدّد خطوط الأنظمة الجديدة ...، و هذا ما دفع علماء

الاجتماع المحافظين إلى مؤاخذتهم هذا التيّار بعدم تملّكه للرؤية الاجتماعيّة أو البديل الاجتماعي.

وحين نتّجه إلى التيّار النقدي الآخر الّذي أفرزته المجتمعات الرأسماليّة نجد أنّ إبرازهم (للمشكلات الاجتماعيّة) لم يقترن بتقديم (البديل) أيضاً، فالاتّجاه (الوجودي) و(الظاهراتي) و(العبثي) وامتداداتها في اتّجاهات تركيبيّة جديدة، يظلّ رفضه للمجتمعات الأرضيّة من الوضوح بمكان، كما أنّ تأكيده على أنّ الفرد أو الإنسان هو صانع وجوده من الوضوح بمكان أيضاً، إلّا أنّ هذا البديل لا نلحظ فيه أيّ محدّدات في تصوّر هذا الاتّجاه، بمختلف تيّاراته، بقدر ما يخضعه علماء الاجتماع إلى بديل غير واضح أي (نسبي) يتحدّد وفق الزمان والمكان والنوع، دون أن يحدّد في شكل خاصّ، بل يتحدّد تبعاً لتنوّع الأزمنة والمواقف والأشخاص، ممّا يعني عدم وجود معايير أو قيم محدّدة لدى هذا الاتّجاه، أي إنّ هذه الاتّجاهات تجعل (البديل مفتوحاً) بحسب نمط الوعي الّذي يطبع هذا المجتمع أو ذاك، ممّا يعني في النهاية عدم امتلاكه لـ(البديل).

❊ ❊ ❊

فإذا اتّجهنا إلى التيّار المحافظ، حينئذٍ نجده ـ عدا النماذج الّتي أشار إليها النقّادُ اليساريّون فيما تُعنىٰ بما هو (ذاتي) في الموقع و المال لا يتردّد من التعرّض للأبنية الرأسماليّة و الاشتراكيّة و العلمانيّة بعامّة، بخاصّة فيما يتّصل بمشكلات التسلّح، السيطرة، و الاستغلال الخ، حيث يتعرّض لها بالنقد، بالرغم من كونه يستخدم لغة أقلّ حماسة من لغة التيّار النقدي، بالمقابل نجد في ميدان (المشكلات الاجتماعيّة) الفرعيّة أنّه يعنى كلّ العناية بها مقرّاً بطابعها الانحرافي باحثاً عن الحلول الممكنة لها، و هذا من نحو المشكلات الّتي أشرنا إليها: (كالتمييز العنصري، الانحراف الجنسي، المخدّرات، و السرقات، الخ) إلّا أنّه في النهاية يظلّ طارحاً قضيّة (المشكلات الاجتماعيّة) دون أن يملك طرحاً محدّداً لها، أي يظلّ كالتيّار النقدي في تشخيصه للمشكلة دون العثور على أيّ (بديل).

إذاً: علماء الاجتماع ـ بمختلف تيّاراتهم ـ لا يملكون تصوّراً لما (ينبغي أن يكون) بقدر ما يملكون حسّاً نقديّاً لما (هو كائن) في مجتمعاتهم الّتي تعجّ بـ(المشكلات الاجتماعيّة)، و هو أمر يجرّنا

إلى التساؤل عن السرّ الكامن وراء العجز عن رؤية (البديل) ...

طبيعيّاً، عندما يعجز الباحث الاجتماعي عن رؤية البديل، حينئذ لابدّ من الذهاب إلى أحد الفرضين:

١ . المجتمع الإنساني الّذي تتحكّم فيه (الذاتيّة) و (العدوان)، لا يمكن أن يتحقّق فيه التوازن الاجتماعي. و لكنّ هذا الفرض يتنافى مع الاتّجاهات الاجتماعيّة و النفسيّة الذاهبة إلى أنّ الإنسان (خيّر) بطبيعته، مثلما يتنافي مع الاتّجاهات الذاهبة إلى أنّ هناك طبقة مستغِلّة أو حاكمة مقابل الطبقات المستغَلّة أو المحكومة الّتي لا فاعليّة لها في صنع القرارات، و يتنافي أيضاً مع الاتّجاهات الذاهبة إلى نسبيّة القيم و المعايير الّتي تحقّق قدراً من الثبات أو التوازن ...

٢ . الفرض الآخر يترتّب على الفرض الأوّل و هو إمكانيّة (أن تتوازن المجتمعات)، و لكن بما أنّه لا (بديل) يتحدّد بوضوح في أذهان المعنيّين بشؤون الاجتماع، حينئذٍ لابدّ من الانتهاء إلى أنّ هناك سرّاً يجهله الباحثون الاجتماعيّون، و هو أمر تكشف عنه تصوّراتهم الّتي أشرنا إليها ...

لكن إسلاميّاً، فإنّ (السرّ) يتحدّد بوضوح، حيث نكتشف بأنّ

عزلة (الأرضيّين) عن السماء و مبادئها الاجتماعيّة، تقف وراء السرّ المذكور: أي عدم العثور على بديل لأنّهم منعزلون عن السماء ونحن نعرف أنّ السماء هي الّتي صاغت الإنسان أو المجتمع الإنساني و في الآن ذاته صاغت (المبادئ) الّتي ينبغي أن يسلكها المجتمع البشريّ و نمط العلاقات الّتي تنتظمه، ممّا يعني أنّ تجاهل هذا المصدر الّذي صاغ الإنسان و علاقاته الاجتماعيّة لابدّ أن ينتهي بها إلى التفكّك الاجتماعي متجسّداً في المشكلات الّتي أشرنا إليها.

❊ ❊ ❊

و هذا ما يرتبط بالتصوّرات الأرضيّة المعاصرة حيال (المشكلات الاجتماعيّة) أمّا ما يتّصل بتصوّراتها بمهمّة علم الاجتماع، فيُدرَج ذلك ضمن العنوان الآتي:

الالتزام و العلم

لا نريد أن نطيل الحديث في هذا الجانب لسبب واضح و هو أنّنا إسلاميّاً ملتزمون بتوظيف كلّ سلوكنا نحو اللّه سبحانه و تعالى أي تجسيداً لمبادئ الخلافة الإنسانيّة، و حينئذ فإنّ الحديث عن ظاهرة الالتزام و عدمه لا معنى له في التصوّر الإسلامى إذا كان له بعض المسوّغات في علم الاجتماع، مع ملاحظة أنّ هذا الاجتماع يتنازعه تيّاران: تيّار لا يؤمن بالقيم الاجتماعيّة أو بالمعايير بقدر ما يعنى بالوصف، و هذا ما يشكّل انتكاسة كبرى دون أدنى شكّ، إذ أنّ فريقاً كبيراً من علماء الاجتماع يذهبون إلى هذا الاتّجاه، حتّى أنّ الأمر وصل إلى بعضهم بأن يؤلّف كتاباً بعنوان «وداعاً أيّتها القيم»

و آخر كتاباً بعنوان «نهاية عصر الإيدلوجيا» فيما يعبّر بـذلك عـن هذه النكسة الّتي تحدّثنا عنها، أي إنّ علم الاجـتماع و سـواه مـن ضروب المعرفة لا يعنى بالقيم بـقدر مـا يـعنى بـوصف الظـاهرة فحسب. لكنّ الواقع أنّ نفس هؤلاء الّذين يتخلّون عن القـيم فـي المستوى النظري نراهم عمليّاً يلتزمون بتلك القيم، و حتّى قـولهم أنّهم لا معايير لديهم، هذا القول نفسه هو عـمليّة التـزام بـالمعايير بمعنى أو بآخر، لذلك سوف لانتحدّث عن هذا الجانب.

ما هو علم الاجتماع؟

يقرّر أحد الباحثين في علم الاجتماع، أنّ المعنيّين بهذا الضرب من المعرفة قدّموا مـئات التـعريفات حـتّى لتكـاد تـصل إلى ألف تعريف للمعرفة المذكورة، و ذلك تبعاً للخلفيّة الفكريّة الّتي يستند إليها الباحث. يضاف إلى ذلك، وجود صلة شديدة بين هـذا العـلم و بين علم النفس و بين أحد فروعه و هو علم النفس الاجـتماعي من جانب، و بينه و بين علم الأقوام أو الإناسة أيضاً من جانب آخر، ثمّ بينه و بين العلوم الإنسانيّة الأخرى مـثل: التأريـخ، السـياسة، و الاقتصاد، الخ. من جانب ثالث ... كلّ هذه التعقيدات تتواكب مع علم الاجتماع من حيث تعريفه و موضوعه و مهمّته.

المهمّ أنّ التعريفات الّتي يقدّمها علماء الاجتماع لهذا العلم، يتّجه بعضها إلى دراسة الاجتماع من خلال أوسع حجومه و هو (المجتمع)، بصفته أوسع وحدةٍ اجتماعيّة، تضمّ في داخلها كلّ الأجزاء الّتي تنتظم في هيكلٍ خاصّ يطلق عليه اسم (المجتمع).

و هذا التعريف أخذ جملة من التحديدات، منها: النظر إلى المجتمع بصفته (بناء بشريّاً) يضمّ جماعات متنوّعة تندرج ضمن (المجتمع)، و منها:

النظر إلى المجتمع بصفته (بناء عامّاً) يتألّف من الجماعات و التنظيمات و النظم و المعايير الخ، تندرج جميعاً ضمن مصطلح (المجتمع)، سواء أكانت تتحدّد في وحدةٍ جغرافيّة صغيرة كالقرية أو متوسّطة كالمدينة، أو كبيرة كالشعب أو المجتمع الدولي، أو كانت تتحدّد في تراث ثقافي ينتظم أمّة من الأمم. و في هذا السياق، هناك:

١. من الباحثين من يكسب المجتمع صفات (آليّة): من حيث مشابهته للآلة في أجهزتها و وظائفها.

٢. من يكسب المجتمع صفات (عضويّة): من حيث مشابهته للإنسان في جهازه العضوي و وظائفه.

٣. من يكسب المجتمع صفات (قيميّة): بحيث يصبح المـجتمع بمثابة جهاز (معنوي) أو شخصيّة معنويّة لها سماتها و معاييرها.

٤. من يتجاوز الدائرة الأوسع (المجتمع)، ليحصر العلم في دائرة أصغر هي:

الجماعة أو الجماعات: و في هـذا السـياق لا يـختلف تـناول (الجماعة) عن (المجتمع) إلّا في كـون (الجـماعة) هـي اللـبنة أو الوحدة الاجتماعيّة الّتي تفرض فاعليّتها على الأفراد مـن جـانب و على المجتمع ككلّ من جانب آخر ... لكن هناك من الباحثين من يطلق مصطلح (الجماعة) ليتجاوز بها أوسـع التـجمّعات البشـريّة أيضاً ...

❊ ❊ ❊

و إذا تركنا هذه التعريفات الّتي تنظر إلى (الاجتماع) في صـعيد (الحجم) نجد من الباحثين من يتّجه إلى دراسته من خلال:

السلوك الاجتماعي: هذا المصطلح نـلحظ تـعريفات مـتنوّعة حياله في ذهابها إلى أنّ علم الاجـتماع يـعنى بـدراسـة السـلوك الاجتماعي ... و في هذا السـياق نـجد أنّ مـصطلحات مـن نـحو

(الأفعال الاجتماعيّة)، (الأفعال المشتركة)، (الأفعال اليوميّة)، (المواقف)، الخ. تعبّر عن الاتّجاه المذكور، مع تفاوت لدى الباحثين في أرضيّتهم الأيدلوجيّة الّتي ينطلقون منها في تحديد (السلوك) أو (الأفعال)، حيث يمكن القول بأنّ اليمين المحافظ يركّز على مطلق (الأفعال) بينا نجد اليمين الجديد يظلّ أكثر تركيزاً على مصطلحات (المشترك، و اليومي، و الموقف، الخ)، تعبيراً عن طبيعة الاتّجاهات الفلسفيّة للوجوديّين و الظاهريّين و الإنسانيّين بعامّة من حيث تركيزهم على عنصر (المواقف).

❊ ❊ ❊

و ندع هذه التعريفات المتّجهة إلى الحجم و إلى السلوك، إلى دوائر أصغر منها، لنواجه هناك من يحصر علم الاجتماع في دائرة (العلاقات الاجتماعيّة)، أو ما يقابلها من دائرة (الوظائف الاجتماعيّة)، أو دراسة كليهما ...

❊ ❊ ❊

ثمّ قد تصغر دائرة التعريف، لنواجه من الباحثين من يحصر علم الاجتماع في دراسة (القوانين الاجتماعيّة) فحسب، ... و نجد

بالمقابل من يقف على عكس ذلك تماماً، بحيث يجعل علم الاجتماع شاملاً لمطلق ما هو نشاط اجتماعي، أي أنّه يتجاوز دائرة الحجم و السلوك و القوانين و تعريفاتها ليتحدّث عن (الحياة الاجتماعيّة) أو (الظواهر الاجتماعيّة) و نحوهما من المصطلحات الّتي تتناول مطلق ما هو اجتماعي ...

* * *

و في ضوء هذه التعريفات الّتي استخلصناها من مجموع الآراء و الدراسات الّتي قدّمها علماء الاجتماع قديما و حديثاً، يمكننا أن نستخلص أيضاً طبيعة (الموضوعات) الّتي يطرحها هؤلاء الباحثون.

فلو انسقنا مع مصطلح ما هو (اجتماعي)، لواجهنا ـ من حيث الدلالة اللغويّة و الاصطلاحيّة عربيّاً و أجنبيّاً ـ أنّه يقابل ما هو (انفرادي) ممّا لا علاقة له بعلم الاجتماع، لكن هل أنّ رقم الاثنين مثلاً فصاعداً يشمل دلالة ما هو (اجتماعي) حتّى لو كان ضئيل الحجم (كالصديقين، أو العدوّين مثلاً)، أم يشترط الرقم الكبير (كالمواطنين و الدولة مثلاً)؟... ثمّ: هناك من الأرقام المتجمّعة ما

تتّسم بالأهميّة كـ(العائلة) و ما لا تتّسم بالأهميّة كـ(جماعة اللعب مثلاً) ...

و إذا تجاوزنا ظاهرة (الرقم و الحجم) إلى مطلق التـجمّع، فـهل يشمل (الاجتماعي) مـجرّد التـجمّع أم يشـترط (تـفاعله)؟ فـإذا شاهدنا تجمّعاً في الشارع مثلاً مع تنوّع الدوافـع إلى ذلك كـما لو ذهب أحـدهم إلى المسـجد، و الآخـر إلى المـنتزه، و الثـالث إلى المكتبة الخ: حينئذٍ هل تشمل دلالة (الاجتماعي) مثل هذا التجمّع، أم يشترط فيه (التوحّد) في الأهداف كما لو اجتمعوا في محطّة أو مسجد أو منتزه؟ و إذا اجتمعوا (مع وحدة الأهداف) هـل يشـترط (التفاعل) فيما بـينهم: كـما لو تـحدّثوا أو تـنازعوا أو تـناقشوا أو استمعوا إلى محاضر مثلاً، أم يكفي مطلق التجمّع؟

يترتّب على ذلك سؤال آخر: هل إنّ (التفاعل) وحده كافٍ فـي إطلاق دلالة مصطلح (الاجتماعي)، أم إنّ الاشـتراك أو الخـضوع لظواهر تطبع التجمّع، يندرج أيضاً ضمن ما هو اجـتماعي، أي: إنّ ظـواهـر كـالفقر و الغـنى و المـرض و الصـحّة و الجـهل و العـلم و اللامبالاة و المسؤوليّة و الانتحار و تناول الكحول و المـخدّرات

الخ، حينما تطبع أفراد التجمع، تندرج أيضاً ضمن ما هو (اجتماعي)؟ ... و إذا كان الأمر كذلك فالسؤال نفسه يتكرّر: هل إنّ (الحجم) يتدخّل في تحديد ما هو اجتماعي بحيث تصبح الظاهرة (اجتماعيّة الطابع) حينما تطبع عدداً كبيراً من الناس، و هل تتدخّل (نوعيّة) الظاهرة في تحديد ذلك، بحيث تصبح الظاهرة (اجتماعيّة) في حالة اتّسامها بالأهميّة فحسب؟

هنا إذا بحثنا عن أجوبة علماء الاجتماع نجد أنّ البعض يتحدّد (الاجتماعي) لديه بما هو عام و مهمّ فحسب دون تناول ما هو ضئيل و نادر، ... و وجدنا البعض الآخر يشترط عنصر (التفاعل) مقابل من يتجاوز ذلك إلى دراسة مطلق الظواهر، و وجدنا ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ تساؤلات متنوّعة عن دلالة ما هو (اجتماعي) وصلته بغيره من العلوم الاجتماعيّة، و وجدنا الأجوبة متنوّعة أيضاً، حيث يذهب بعضها إلى أنّ علم الاجتماع يظلّ (عامّاً) و تصبح العلوم الأخرى فروعاً له ... و يذهب بعضها إلى أنّ علم الاجتماع يتناول حصيلة العلوم الأخرى في تفاعلاتها: بعضها مع الآخر، فضلاً عمّن يذهب ـ كما لحظنا ـ إلى أنّه يتناول زاوية محدّدة من الاجتماع، ...

هذا هو مجمل التصوّر الأرضي لعلم الاجتماع من حيث تعريفاته و موضوعاته ... أمّا نحن فسننتخب تعريفاً يندرج ضمن ما لاحظناه من الظواهر المتقدّمة، حيث يمكن تعريفه بما يأتي: (علم الاجتماع) هو: دراسة الحياةالمشتركة بين الناس) و مع هذا التعريف نطرح السؤال الآتي:

ما هو التصوّر الإسلامي لعلم الاجتماع؟

و هذا ما يدرس ضمن:

علم الاجتماع و الحياة المشتركة بين الناس

يعنى علم الاجتماع ـ كما قلنا ـ بـ: (دراسة الحياة المشتركة بين الناس) ... وصفة (الحياة المشتركة) هي الّتي تفرز علم الاجتماع عن غيره من العلوم، لأنّ (الاشتراك) يعني تجاوز ما هو (فردي) من حياة الناس، سواء أكان ذلك في ميدان (التفاعل)، أو كان في ميدان (الظواهر) الّتي تبرز على سطح الحياة المشتركة بحيث تطبعهم بهذه السمة أو تلك. و هذا يعني أنّ علم الاجتماع (أو المعرفة الاجتماعيّة) يهتمّ بدراسة عنصرين هما:

(التفاعل أو العلاقات) ثمّ (الظواهر أو السمات) ...

من حيث العلاقات: إنّ أبرز ما يميّز الحياة المشتركة بين الناس،

هو: علاقات بعضهم مع الآخر، حيث لا يمكننا أنّ نتصوّر إمكانيّة أن يحيا الأفراد بمعزل عن علاقات بعضهم مع الآخر: بدءاً من العلاقات التناسليّة، مروراً بالتنشئة الاجتماعيّة، و انتهاء بإشباع حاجاتهم الأوليّة و الثانويّة ...

و أمّا من حيث الظواهر: بالرغم من أنّ (العلاقات) تحدّد ما هو (اجتماعي) أو (مشترك) بين الناس، إلّا أنّ هناك أيضاً (ظواهر) و (سمات) تصبح (مشتركة) أيضاً فيما بينهم بحيث تطبع أكثر من واحد منهم، و هو ما يسوّغ جعل الظاهرة أو السمة ذات طابع اجتماعي.

و أمّا من حيث (الحجم) أو (النوع) أو (الكمّ أو الكيف)، فيمكن عرضهما على النحو الآتي:

من حيث الحجم: إنّ ما هو في الواقع(اجتماعي) لا يتحدّد إسلاميّاً بضآلة أو ضخامة العدد الّذي ينظّم (العلاقات) بين الناس أو الظواهر الّتي تطبعهم، و ذلك لسببين:

أوّلاً: إنّ ما هو (ضئيل الحجم) من العلاقات يتمثّل في ما يطلق عليه مصطلح (الجماعة الأوّليّة): كالعائلة و جماعة الأصدقاء حيث

يشكّل بمجموعه في الواقع عدداً كبيراً أو جماعات كبيرة من الناس، ممّا يعني أنّ المجتمع بأكمله أو غالبيّته ينتظم في جماعات عائليّة و رفاقيّة و ليس مجرّد رقم محدود بالقياس إلى المجموع ...

ثانياً: في حالة وجود علاقات غير متّسمة بطابع العموم أو الانتشار، كـ(الأقليات مثلاً، أو الزواج غير المشروع) حينئذٍ فإنّ العلاقات أو الظواهر قد تتّسم بما هو سويّ من السلوك و بما هو منحرف، و في الحالة الأخيرة فإنّ التقليد و الإيحاء و المحاباة و غيرها من أنماط السلوك الاجتماعي سوف تأخذ فاعليّتها في التأثير على الآخرين ممّا يسمح بانتشارها تدريجيّاً، و بذلك يشكّل تهديداً للبناء الاجتماعي و جهازه القيمي، و هذا يستتلي بالضرورة أن يدرج ضمن ما هو (اجتماعي) و إخضاعه للدراسة الاجتماعيّة، إذاً ما هو «ضئيل الحجم» من العلاقات و الظواهر الانحرافيّة لا يتميّز عمّا هو كبير منها، حيث يصبّان جميعاً في رافد واحد هو المجتمع بأكمله من حيث بناؤه الاجتماعي و جهازه القيمي ...

و أمّا من حيث (النوع) أو (الكيف)، فإنّ العلاقات و الظواهر ينبغي أن تدرس مطلقاً أيضاً، سواء أكانت متّسمة بما هو مهمّ أو بما

هو عادي، لأنّ دراسة العادي تخضع لعمليّة (نـقد) و ليس لعـمليّة (تثمين)، و حينئذٍ تصبح دراسته لهـذه الظـاهرة أو العـلاقة دراسـة (نقديّة)، كما تدرس الظاهرة أو العلاقة المنحرفة من أجل إيـقافها و عدم انتشارها ...

علاقته بالعلوم الإنسانيّة

يبحث المعنيّون بشؤون البحث الاجتماعي عادة عن صلة علم الاجتماع بالعلوم الإنسانيّة الأخرى مـن حـيث عـنايتها بـالحياة المشتركة أيضاً.

و يمكن أن نجيب عن ذلك بأنّ كلّ ضرب من المعرفة يـتناول زاوية خاصّة: كالتأريخ و الاقـتصاد و السـياسة الخ، بـينا يـتناول الاجتماع كلّا من العلاقات و الظواهر الّتي يشترك فيها النـاس: أيّاً كان طابعها التأريخي و الاقتصادي أو السياسي، مـع مـلاحظة أنّ التركيز على جانب دون آخر هو المحدّد لنمط المعر[illegible]

و يمكننا في هذا السياق تقديم الأمـثلة [illegible]

الاجتماع و سواه بالنسبة إلى تركيز البحث الاجتماعي على الظواهر أو العلاقات.

فمثلاً فيما يتّصل بعنصر العلاقات، يمكن أن نقدّم مثالاً للعلاقات بين البائع و المشتري، فالتوصيات الإسلاميّة تطالب بأن يأخذ المشتري أقلّ من حقّه، و أن يعطي البائع أكثر من حقّه ... هذه العلاقة يتناولها كلّ من عالم الاجتماع و عالم النفس و عالم الاقتصاد إلّا أنّ عالم النفس يتناولها من زاوية (نبذ الذات) أو (العلاقات الغيريّة) أو (الإيثار) الخ، بينما يتناولها عالم الاجتماع من زاوية (اشتراكهما) في فعلٍ اجتماعي يقوم على التعاون و تبادل المصالح الخ، ... فعالم النفس و هو يتناول تأثير البيئة الاجتماعيّة على الشخصيّة، و علاقة ذلك بذاتيّته أو غيريّته إنّما يستهدف تدريب الشخصيّة على ممارسة السلوك السويّ، و أمّا عالم الاجتماع يستهدف من وراء تدريبه المذكور على تحقيق التوازن المشترك أو الاجتماعي بعامّة ... و أمّا عالم الاقتصاد فيتناول ذلك من زاوية أخرى ترتبط بعمليّات التبادل أو التوزيع أو الاستهلاك أو الإنتاج ... الخ.

طبيعيّاً، إنّ كلّاً من عالم الاجتماع و النفس و الاقتصاد يستهدف في نهاية المطاف تحقيق التوازن الاجتماعي و النفسي و الاقتصادي، إلّا أنّ تركيز الأوّل على (العلاقات) و الثاني على (الاستواء) و الثالث على (التبادل) هوالّذي يفصل بينهم ...

❊ ❊ ❊

و أمّا فيما يتّصل بعنصر (الظواهر)، فيمكن أن نقدّم مثالاً هو (الفقر) مثلاً ... فعالم الاقتصاد يتناول هذه الظاهرة من زاوية سوء (التوزيع) مثلاً، لكنّما يتناولها عالم النفس من زاوية انعكاسها على الصحّة النفسيّة، في حين يتناولها عالم الاجتماع من زاوية علاقتها بالبناء الاجتماعي و جهازه القيمي و ما يترتّب على ذلك من الاختلال أو التفكّك الاجتماعي، ... و قد يتناولها من زاوية العلاقة بين الغنيّ و الفقير، و العلاقة بين الدولة و المواطنين، و هي زوايا قد تناولها عالم الاقتصاد و عالم النفس أيضاً إلّا أنّ تركيز كلّ واحد منهم على جانب دون آخر، هو الّذي يميّز العلوم الثلاثة المشار إليها ...

❊ ❊ ❊

الحصيلة: لعلم الاجتماع من أنّه (يعنى بالحياة المشتركة بين الناس) و ما واكب ذلك من القضايا المرتبطة به، يظلّ مجرّد تصوّر يحتاج إلى تحديد المسوّغ الإسلامي لهذا الجانب، فيمكن أن نقول:

إنّ تجربة خلافة البشريّة في الأرض تقوم أساساً على مفهوم (الحياة المشتركة بين الناس) فالسماء لم تبدع الإنسان (الفرد) بل الإنسان (النوع) و إن كان (الفرد) كما سنلحظ من جانب هو المجسّد للحياة المشتركة للمجتمع، بصفته يمارس أفعالاً و مواقف فرديّة من جانب ... و لكنّه ـ مقابل ذلك ـ يمارس أفعالاً و مواقف اجتماعيّة ... و هذا يعني أنّ (الفرد) من جانب لا ينسلخ من (النوع) الإنساني، كما لا ينسلخ من الفعل (الاجتماعي) ... و هذان الجانبان: الانتساب إلى (النوع) و ممارسة الفعل الاجتماعي، هما المجسّدان لمفهوم (الحياة المشتركة بين الناس).

أمّا الانتساب إلى (النوع) فيتمثّل في كون السماء قد أبدعت (جمعاً) من الناس و ليس (أفراداً)، و هذا التجمّع (يشترك) في خصائص نوعيّة متماثلة: جسميّاً و عقليّاً و نفسيّاً و فكريّاً، أي يتماثل في أجهزته المذكورة من حيث تركيبة الإنسان و آليّة هذا

التركيب ... كما أنّه أي الإنسان النوعي يواجه بيئة مماثلة: من سماء و أرض و ماء الخ ... و يواجه ـ من ثمّ ـ (و هذا هو المهمّ جدّاً) وظيفة عباديّة متماثلة، و يتعرّض لاختبار متماثل، أي: إنّ السماء أوكلت للإنسان ممارسة مهمّة عباديّة عبر قوله تعالى ﴿ما خلقت الجنّ و الإنس إلّا ليعبدون﴾، ثمّ أخضعته إلى تجربة أو ابتلاء حسب قوله تعالى ﴿ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً﴾ ... أولئك جميعاً تعني أنّ (النوع) الإنساني يخضع «لتركيبة» و «بيئة» و «مهمّة» و «اختبار» يشترك فيها البشر جميعاً أو يفشل أو يترواح بين النجاح و الفشل في أداء مهمّته العباديّة ...

و هذا في ما يتّصل بكونه (نوعاً) «يشترك» البشر جميعاً في الانتساب إليه ... أمّا ما يرتبط بكونه (اجتماعيّاً) أو ممارساً للفعل أو الموقف الاجتماعي، فيتمثّل في ممارسته للمهمّة العباديّة الّتي تشطر سلوك الإنسان إلى ما هو (فردي) يتّصل بتعامله مع اللّه تعالى في أفعال و مواقف مثل: الصلاة، الصوم، الحجّ، الدعاء، الخ و إلى ما هو اجتماعي يتّصل بتعامله مع الغير ... و التعامل مع الغير هو المجسّد لدلالة ما هو (اجتماعي): مادام (الاجتماع) لغويّاً

و اصطلاحيّاً يعني:

تجاوز ما هو (فرد)، سواء أكان التعامل مع الغير: فرداً أو جماعة ...

و الواقع أنّ التعامل الاجتماعي يفرض ضرورته على البشريّة جميعاً، لأنّ تمرير (التجربة العباديّة) تتطلّب استمراريّة التناسل البشري، و هذا لا يتمّ إلا من خلال (العلاقة) بين الرجل و المرأة، و بينهما و بين الذرّيّة، كما أنّ تنشئة الذرّيّة تتطلّب صياغة العلاقة بين الأطراف المعنيّة بذلك، فضلاً عن أنّ إشباع الحاجات الأوّليّة و الثانويّة تتطلّب عنصر (العلاقات) ضرورة ... أي أنّ العلاقات هنا تظلّ مطبوعة بما يطلق عليه في المصطلح الاجتماعي: ممارسة (أدوار) «معطاة» و ليست ممارسة أدوار «مكتسبة» ...

و أمّا الأدوار المكتسبة فتتمثّل في (العلاقات) الّتي تطالب بها التوصيات الإسلاميّة كعلاقات الصداقة و القرابة و التعاون و التكيّف و ... الخ.

إذن: العلاقات المعطاة و المكتسبة ـ في ضوء المهمّة العباديّة و خضوعها لعمليّة الاختبار ـ هي المجسّدة لدلالة ما هو

(اجتماعي) من حياة الإنسان ... و الأمر كذلك إذا تـجاوزنا دائـرة (العلاقات) إلى دائرة (الظواهر) ... فالظواهر سواء أكانت شائعة أو نادرة، وكانت إيجابيّة أو سلبيّة، وكانت موجودة فعلاً أو قوّة حينئذ ترد تجسيداً لما هو (اجتماعي) من حياة الإنسان، فيما سبق أن قلنا أنّ نفس البناء الاجتماعي أو الجهاز القيمي لجماعة أو مـجتمع أو أمّة من الناس تتأثّر إيجابيّاً أو سلبيّاً ببروز أيّـة ظـاهرة كـالإيمان أو الكفر، أو الاستواء أو الانحراف، أو الغنى أو الفقر...الخ. فضلاً عن أنّ إشاعة أيّة ظاهرة، أو إمكان إشاعتها، بل حتّى مع عـدم إمكـان إشاعتها كما لو كانت في مستوى فرد واحد مثلاً، تعدّ تحدّياً لمبادئ السماء: من حيث كونها جهازاً قيميّاً للجماعة أو المجتمع أو الأمّة الإسلاميّة ...

والآن نتحدّث عن:

الفصل الثاني

علم الاجتماع

والحياة المشتركة بين الناس

الحقل الأوّل

علم الاجتماع و المبادئ المشتركة

يطرح علماء الاجتماع سؤالاً مؤدّاه هو: ما هي المبادئ أو الأسرار الّتي تحمل البشر على أن يحيوا (حياة مشتركة) على الرغم من النزعات (العدوانيّة) و (الذاتيّة) الّتي تطبع سلوكهم... و بكلمة بديلة: ما هي الأسباب الّتي تجعل الاجتماع ممكناً؟

هناك عدّة نظريّات للتصوّر الأرضي تشير إلى هذا الجانب. فمن هذه الإجابات أنّ ثمّة نزوعاً فطريّاً يحمل البشر على أن يتعايش فيما بينهم، أي أنّ ثمّة وجود عقد اجتماعي فيما بين الناس انطلاقاً

من المصالح المشتركة فيما بينهم حيث تفرض عليهم هذه المصالح أن يتنازلوا عن الذات الّتي لا تعنى في الغالب إلّا بإشباع حـاجاته الّتي تتحقّق من خلال العدوان. و هذه النظريّة ذات نمطين من العقد: النظريّة القهريّة و التلقائيّة. أمّا (القهريّة) فتذهب إلى أنّ (القوّة) ـ مثل الدولة أو أيّة مؤسّسة تملك القوّة ـ ترغم الآخرين على التعايش ...

و أمّا النظريّة التلقائيّة فتذهب إلى أنّ النـاس تـلقائيّاً ـ تـحقيقاً لمصالحهم ـ يضطرّون إلى التنازل عن (ذواتهم).

و قد أضيفت إلى هذه الوجهات من النظر مبادئ أخرى على يد علماء موروثين و معاصرين تتمثّل في وجود (قيم) لدى الإنسـان تفرض عليه مبدأ (التعايش).

و أمّا إسلاميّاً فيمكننا أن نقول:

هناك مجموعة من المبادئ الّتي تجعل (التـعايش) بـين البشـر متحقّقاً، على هذا النحو:

أوّلاً: التكييف الفطري، بمعنى أنّ السماء الّتي أبـدعت الكـائن البشري، ركّبت فيه نزعة (الحاجة إلى الاجـتماع)، حـتّى يـتحقّق مفهوم الممارسة العباديّة في الحياة أو ممارسة الخلافة في الأرض

حيث تتطلّب مفروضيّة اجتماع البشر بدءاً من عمليّة (التناسل)، ثمّ بعمليّة (توصيل) مبادئ السماء إليهم، و انتهاءً بـممارسة المـبادئ الاجتماعيّة المفروضة عليهم: في عمليّة الاختبار الإلهي. هذا أحد المبادئ الّتي تحمل الإنسان على أن يتعايش سلميّاً بشكل فطري و لاأدلّ على ذلك من ملاحظتنا للـطفل مـثلاً. فـالطفل يسـتجيب فطريّاً منذ ولادته لمفهوم التعايش، و أمّا عدوانيّته، أي فـي حـالة إحساسه بالحاجة إلى الطعام مثلاً، حيث يصرخ أو يمارس بـعض الحركات العدوانيّة، فهذه لاتتجاوز المدى القصير ليعود الطفل بعد ذلك إلى التعايش من جديد. و حتّى في حالة عـدم إشـباعه: فـإنّ إمكانيّة تدريبه على تأجيل ذلك، لو لم يقترن بـ(نزوع فطري) نحو التعايش، لما أمكن أن تتمّ عمليّة (التدريب) على ذلك.

ثانياً: نزعة الخير. إنّ القرآن الكريم يشير إلى فطريّة (الإيـمان) حيث يشير إلى أنّ الكفر و الفسوق و العصيان قد كرّهه اللّه تـعالى إلى البشر و حبّب إليهم الإيمان و زيّنه في قلوبهم، و هذا المبدأ في الواقع، أي الخيريّة الفطريّه فـي الإنسـان تـحمله أيـضاً عـلى أن يتعايش مع أخيه الإنسان الآخر.

ثالثاً: إلهاميّة الخير و الشر. هذا المبدأ ذكر في الآيــة القـرآنـيّة الكريمة الّتي تشير إلى أنّه تعالى ألهم النفس فجورها و تقواها، يعني أنّ البشر (يرث) جهازاً (قيميّاً) يستطيع من خلاله أن (يميّز) بين ما هو خير أو شرّ، حتى لو لم يـقترن بـتنشئة اجـتماعيّة هـادفة. لأنّ (المعرفة أو الثقافة الفطريّة) لمفهوم (الخير) و تمييز ذلك عن (الشرّ)، يفرض على البشر أن (يتعايشوا) فيما بينهم: انـطلاقاً مـن فـرضيّة وجود (الحدّ الأدنى) من (القيم) الّتي تحمل على (التعايش).

رابعاً: القيم الثقافيّة. وهي الّتي يتقبّلها الأفراد تلقائيّاً (من خلال تنشئتهم الاجتماعيّة)، حيث يحملهم على أن (يتعايشوا) فيما بينهم انطلاقاً من قناعتهم بفوائد التعايش، مع ملاحظة أنّ هذا المبدأ يظلّ مرتبطاً بمسائل أخرى لا مجال للحديث عنها الآن.

و ما دمنا قد تحدّثنا عن مبدأ التعايش بين البشر، فإنّ هذا المبدأ يسوقنا إلى البحث عن موضوع آخر و هو:

الحقل الثاني
نشأة القيم الاجتماعيّة في الحياة المشتركة

بما أنّ البشر ينزع إلى أن يتعايش فطريّاً، حينئذ لابدّ من وجود قيم خاصّة تحكم هذا النمط من التعايش، و السؤال هو: عن كيفيّة نشأة هذه القيم.

التصوّرات الأرضيّة و هي تصوّرات نتحفّظ حيالها إسلاميّاً تشير إلى أنّ طبيعة الواقع (الحضاري) هوالّذي يسهم في نشأة و صياغة المعايير البشريّة بهذا النحو أو ذاك. فالبيئة الّتي خبرت حياة الصيد أو الرعي (في المجتمعات الأولى) من حيث نمط العلاقات المترتّبة عليها، حدّدت نمط القيم الاجتماعيّة: من تعاون و صراع، و من قيم

فرديّة أو غيريّة فرضتها طبيعة التركيب العائلي الّذي خبر حيناً قيمومة (الأم) و حيناً آخر قيمومة (الأب): وهذا قد انسحب على طبيعة العمل داخل الأسرة و خارجها، و ما ترتّب على ذلك من قيم التعاون و الصراع و... الخ.

و أمّا في صعيد القيم الفكريّة فتذهب بعض الاتّجاهات إلى أنّ البيئة الرعويّة و الزراعيّة خبرت نوعاً من الإحساس بالضعف حيال القوى الكونيّة المجهولة، و حيال الإحساس بالحاجة إلى ثروات البيئة الطبيعيّة، ممّا استتبع ذلك صياغة فكريّة تعتمد الوثنيّة و الأسطورة: بصفتهما تعبيراً عن الضعف و الحاجة ...

ثمّ قطعت البشريّة مراحل متنوّعة من التطوّر الحضاري: زراعيّاً و صناعيّاً حتّى أفضى ذلك إلى أن تعتمد إلى الأعراف و التقاليد، أي: التفكير الاجتماعي حيال الظاهرة المجتمعيّة وهذا ما فرض عليها أن ترسو على مبادئ اجتماعيّة نابعة من طبيعة التطوّر البيئي، كما أنّ التفكير الفلسفي واكب هذه البيئة: حيث تخلّت عن التفكير الوثني و الخرافي و انتهت إلى مرحلة ثالثة بدأت مع ظهور الصناعة، و تطوّرت حتّى وصلت إلى صياغة القوانين العلميّة الّتي تشهدها المجتمعات المعاصرة ...

طبيعيّاً، ثمّة اتّجاهات اجتماعيّة أخرى تشير إلى مراحل تأريخيّة متنوّعة يتفاوت الباحثون في تحديدها،... إلّا أنّ هذه الاتّجاهات جميعها تتّفق على أنّ البيئة من جانب و الحاجة من جانب آخر هما العنصران اللذان ساهما في صياغة المبادئ الاجتماعيّة: مع ملاحظة أنّ بعض الاتّجاهات لم تغفل عن عناصر (الغيب) أو (رسالات السماء) من حيث مساهمتها في صياغة بعض المبادئ.

هذا هو مجمل التصوّر الأرضي لنشأة القيم أو المبادئ الاجتماعيّة. أمّا إسلاميّاً، فإنّه يخالف هذه التصوّرات جميعاً لأنّها تصوّرات بائسة قائمة على مجرّد التخمين الّذي يفتقر إلى التجريب العلمي أو الملاحظة الصائبة. و يكفينا أنّ القرآن الكريم و الحديث الشريف نجدهما يمدّاننا بحقائق تختلف عن هذه الافتراضات الّتي يقدّمها علماء الاجتماع. فإنّ مجرّد اختلاف الباحثين فيما بينهم من جانب و عدم التجريب كما قلنا من جانب آخر، كافٍ في التشكيك بهذه الملاحظات الأرضيّة.

فضلاً ـ و هذا هو الأهمّ ـ عن أنّ القرآن الكريم هو المعيارالّذي

يفصل في كلّ موقف فيه خلاف في وجهات النـظر، حـيث يشـير النصّ الشرعي إلى أنّ مثلاً مفهوم (التوحيد) هو الّذي طبع المجتمع البشـــريّ الأوّل وليس المـــجتمع الوثـني وليس الفكـر الوثـني والخرافي. حيث اقـترنت نشأتـه بـرسالة الأنـبياء، وحـيث كـان آدم (ع) أوّل الأنبياءالّذي جاء بـ(صحيفة) تشتمل على مـفهومات التوحيد، وخلفه (شيث) أيضاً تسلّم الصحيفة المشار إليها.

والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الأنـبياء، ومـنهم (إدريس) (ع)، حيث تشير النصوص إلى أنّه جاء بثلاثين (صحيفة). هذا يـعني أنّ الفكر (التوحيدي)كما قلنا، وليس الوثني أو الخرافي هوالّذي طبع المجتمعات الأولى ... لكن منذ أن حدث أوّل انحراف (وهـو قـتل أحـد ابـني آدم للآخـر) بـدأت الانـحرافـات الفكـريّة ـ وكـذلك الانحرافات النفسيّة والاجتماعيّة ـ تأخذ بـالظهور، حـيث تشـير المصادر إلى أنّ القاتل قد اتّجه إلى عبادة (النار) الّتي أكلت قربان أخيه فشاعت الانحرافات المذكورة تدريجيّاً من بعد ذلك.

كما أنّ عبادة الأوثان بشكل عام: تشير المصادر، إلى أنّها نشأت وارتبطت في نشأتها بسلوك بعض الأقوام القاصرين ذهنيّاً، حـيث

عملوا «تماثيل» لبعض الشخصيّات الصالحة، ليقتدى بها ولكنّ المنحرفين استثمروها حتّى تطوّرت شيئاً فشيئاً إلى صنع الأوثان الحجريّة و عبادتها ...

و بالنسبة إلى الانحراف النفسي و الاجتماعي فالمصادر تشير أيضاً إلى أنّ القاتل و ذرّيّته ـ انطلاقاً من ردّة الفعل المَرَضيّة الّتي يحياها ـ انهمكوا في إشباع الرغبات غير المشروعة من نحو: الخمر، العزف، الممارسات الجنسيّة المحظورة، ... و من ثمَّ نَشَأ مجتمع منحرف قبالة مجتمع سويّ، المجتمع المنحرف، هو القاتل و ذرّيّته، و المجتمع السويّ هو (شيث و ذرّيّته).

و الأمر نفسه بالنسبة إلى مجتمع ما بعد الطوفان، حيث قطع هذا المجتمع نفس مرحلة المجتمع التوحيدي الأوّل، من حيث التدرّج في الانحراف إلى نهاية ما لاحظناه.

وما نستهدف التأكيد عليه هو أنّ التصوّر الإسلامي لنشأة المجتمع في مراحله الأولى، يتمثّل في كونه بدأ مستوياً فكريّاً لا يخبر أيّة ممارسة خرافيّة أو وثنيّة و هذا ما صرّح به القرآن الكريم حينما قال ﴿كان الناس أمّة واحدة ...﴾ حيث تشير هذه الآية

الكريمة عن أنّ المجتمع البشري في مراحله الأولى لم يخبر تلكم الممارسات الوثنيّة و الأسطوريّة الّتي أشار إليها علماء الاجـتماع الأرضي.

و هذا كلّه من حيث نشأة القيم أو المبادئ الفكـريّة ... أمّـا مـن حيث نشأتها (أخلاقيّاً) فقد أشرنا إلى أنّ نشأة ما هو (منحرف) منها يرتبط في الواقع بالبيئيّة المنحرفة الّتي أسهمت في صوغ المبادئ المشار إليها، ....

و أمّا (المبادئ السويّة) و هذا هو ما نودّ الآن أن نـلفت الانـتباه عليه هو أنّ قسماً من هذه المبادئ قد تكـفّلت رسـالات السـماء بتحديدها، و القسم الآخر نشأت من خلال التجربة الحضاريّة الّتي أشار البحث الأرضيّ إليها، أي: نمط الحـاجة و البـيئة هـي الّـتي ساهمت أيضاً في صياغة بعض هذه المبادئ، و هو أمرٌ طبيعيّ جدّاً حيث قلنا في «كتابة» سابقة عن أنّ الإسلام يقدّم لنا مـن جـانب مجموعة من القوانين، و من الجانب الآخر يدع لنا مبادئ مفتوحة تترك لطبيعة التطوّر الاجتماعي الّذي يحدث في هذا الجيل أو ذاك حتّى يتناسب كلّ جيل مع نمط الحضارة أو نمط التطوّر الّذي يصل

إليه. و المجتمعات سواء أكانت إسلاميّة أم غير إسلاميّة تستطيع من خلال مبدأ (فألهمها فجورها و تقويها) و من خلال تمييزها لما هو خير و شرّ و تمييزها لما هو صائب و مخطئ، أن تصل إلى كثير من المبادئ الصائبة دون أدنى شكّ.

المهمّ أنّ ما نودّ التأكيد عليه بالنسبة إلى هذا الجانب، هو أنّ التصوّر الإسلامي يتميّز عن التصوّر الأرضي بأنّه يحدّثنا عن طبيعة التركيبة العقليّة للبشر و طريقة استجاباتها للمبادئ الخيّرة و الشريرة، و طريقة (تعلّمها) للمعرفة أيضاً ... فهو يحدّثنا عن (إلهاميّة الخير و الشرّ) من جانب، و(إلهاميّة المعرفة) من جانب آخر، و يحدّثنا عن المصادر الّتي تلهمنا معرفيّاً من جانب ثالث، ففي نطاق (الإلهام المعرفي) مثلاً، نجد أنّ أحد ابني آدم (و هو القاتل) عندما قتل أخاه و جهل كيفيّة مواراته: حينئذٍ بعثت السماء (غراباً) لهذا الغرض، حيث تعلّم منه عمليّة المواراة لجثّة أخيه ....

و في صعيد الإلهام المعرفي لظواهر (التصنيع) مثلاً نلحظ أنّ النصوص التفسيريّة تشير إلى عمل (الخياطة) لدى إدريس(ع)، كما تشير النصوص القرآنيّة الكريمة إلى تعليمها نوحاً (ع) صنع السفينة

مثلاً، و تشير إلى تعليمها داود (ع) صناعة الألبسة العسكريّة، و إلى تسخير الجنّ لسليمان (ع) في صناعة التماثيل و الجفان و الجوابي، وهكذا بالنسبة للإلهامات الأخرى.

هذا فيما يتّصل بمطلق المجتمعات و تطوّرها الحضاري و الثقافي، حيث أنّ الإلهام المعرفي ـ في نمطه المشار إليه ـ يظلّ في الواقع غير منحصر في البشر فحسب بل يتجاوزه كما نعلم جميعاً حتّى إلى مجتمع الحيوان حيث أنّ النصوص القرآنيّة الكريمة تشير مثلاً إلى أنّ اللّه سبحانه و تعالى أوحى إلى النحل أن تتّخذ من الجبال بيوتاً و من الشجر و ممّا يعرشون، وهكذا ... إذاً فالإلهام المعرفي يظلّ (في التصوّر الإسلامي) نابعاً من تدخّل السماء، و من ثمّ فإنّ متطلّبات البيئة و الحاجة تظلّ ـ في إفرازها لهذا المبدأ أو ذاك ـ غير منفصلة عن الإلهام المشار إليه ...

أي إنّ المسألة تتّصل بإلهام اللّه تعالى البشر لهذه المعرفة أو تلك.

الحقل الثالث
نشأة القيم وصلتها بالمجتمع والفرد

ثمّة تساؤل مهمّ: طالما يطرحه البحث الاجتماعي، ألا و هو ملاحظة الصلة بين المجتمع و الفرد من حيث انعكاس أحدهما على الآخر، حيث تتفاوت نظرة علماء الاجتماع في تحديد ذلك، أي: هل إنّ المجتمع يفرض هيمنته على الفرد أم العكس، أم يتبادلان التأثير بينهما؟

هناك من الاتّجاهات كالاتّجاه اليميني مثلاً أو المحافظ يذهب إلى أنّ المجتمع يفرض صياغته على الأفراد. فمنذ الطفولة تبدأ الأسرة بالتنشئة الاجتماعيّة للشخص بحيث يجد نفسه محاصراً بمبادئ (الجماعة) لا يملك الانسلاخ عنها. بحيث يتشرّب مبادئها

بعامّة، بالرغم من أنّها تنشأ في الواقع نتيجة تفاعل (الأفـراد) فـي أفكارهم حتّى تأخذ صياغتها الاجتماعيّة.

(اليسار) بدوره يؤكّد هذه الحقيقة (مع أنّه يـختلف جـذريّاً مـع اليمين)، و لكنّه يرى أنّ (الحتميّة الاجتماعيّة) تفرض فاعليّتها على الأفراد سواء أكانت ذات طابع اقتصادي (كما هو تصوّر الماركسيّين التقليديّين)، أو عناصر الواقع الاجتماعي بكلّ مكوّناته (كـما هـو طابع الماركسيّة الجديدة)، و أمّا اليمين الجديد فيكاد يـركّز عـلى (الحتميّة الفرديّة) و انـعكاسها عـلى الاجـتماع بـصفة أنّ الواقـع الاجتماعي يتبدّى من خـلال (الذات) أو (الوعـي)الّـذي يـخلعه الأفراد عليه، و من ثمّ فإنّ الفرد هو الّذي يصوغ الواقع لا أنّه نـتاج للواقع، بالرغم من أنّ هذا الأخير أي (الواقع) يتدخّل بـدوره فـي صياغة الفرد من خلال التوافق الّذي يتمّ بـين (الذوات) المـختلفة عبر عمليّة التفاعل الاجتماعي.

يبقى أن نتساءل: ماهي الفائدة المترتّبة على إثارة هذا السـؤال من وجهة نظر إسلاميّة؟

في الجواب عن هذا السـؤال يـمكن الذهـاب إلى أنّ التـصوّر

الإسلامي لهذه الظاهرة يتمثّل في إكسابه الفاعليّة (الفرديّة) أهميّة رئيسة، و إكساب (المجتمع) فاعليّة ثانويّة.

سرّ ذلك: أنّ (الفرد) و ليس «المجتمع» هو الّذي يتحمّل مسؤوليّته العباديّة، سواء أكان ذلك في ميدان توصيله لمبادئ السماء أو كان ذلك في ميدان التزامه بالمبادئ المذكورة. و حتّى في حالة تحمّل المجتمع مسؤوليّة عامّة كما ذهب إلى ذلك بعض علماء الاجتماع الإسلامي في ذهابهم إلى أنّ هناك مسئوليّات عامّة تسأل عنها الأمّة، بما هي أمّة لا بما هي أفراد، حتّى مع صحّة هذه الفرضيّة فإنّ المجتمع في الواقع بصفته مجموعة (أفراد) يتحمّلون المسؤوليّة و ليسوا بصفتهم جهازاً معنويّاً أو قيميّاً.

يترتّب على هذا الفهم العبادي للمسؤوليّة أن تنحصر فاعليّة (الفرد) في كلّ من (توصيله) للمبادئ و في (استجابته) لها،... و يمكننا أن نقدّم مثالاً في هذا الصدد و هو رسالة الإسلام ذاتها: فالنبي صلى اللّه عليه و آله بصفته (فرداً) قد اضطلع بمهمّة توصيل المبادئ إلى الآخرين، و الإمام علي عليه‌السلام و خديجة و مولى النبي صلّى اللّه عليه و آله بصفتهم (أفراداً) قد (استجابوا) لرسالة

محمّد صلى اللّه عليه و آله، و الأمر نفسه بالنسبة إلى أفراد آخرين من أمثال سلمان و أبي‌ذر و عمّار ... هؤلاء (الأفراد) كانوا يحيون ضمن (مجتمع منحرف)، بيد أنّ «المجتمع» لم يستطع أن يعكس تأثيره عليهم بل العكس هم الّذين عكسوا تأثيرهم على المجتمع، حيث انتسب إلى الإسلام آخرون فيما بعد تدريجيّاً، حيث كان ذلك في سنوات مكّة و سنوات المدينة أيضاً، فيما اضطلع ـ في البدء ـ (أفراد) منهم، بتوصيل الرسالة الإسلاميّة إلى الآخرين، ثمّ انتشرت الرسالة، أخيراً و بلغت قمّتها كما نعلم عام الفتح ...

طبيعيّاً، إنّ للمجتمع فاعليّته أيضاً، و لكن في نطاق التسريع فحسب، أي: إنّ ضخامة عدد المسلمين عكست تأثيرها على المكّيّين في مسارعتهم إلى الإسلام عام الفتح، إلّا أنّ هذا التأثير (ثانوي) الأهميّة، و لا أدلّ على ذلك ما نلاحظه من النصوص الّتي تشير إلى أنّ الإنسان ينبغي أن لايكون إمّعة يطيع الآخرين في تأثيرهم عليه، فيقول هؤلاء فعلوا كذا و أنا أفعل كذا أيضاً.

و لاأدلّ على ذلك أيضاً من النصوص القرآنيّة الكريمة الّتي تنعى على الأفراد تقليدهم لآبائهم و أجدادهم و مجتمعاتهم، مع أنّ النصّ

القرآنيّ الكريم كان يتحدّث إلى مجموعة المجتمع الجاهلي الّـذي يغلب عليه طابع وثنيّ كما هو واضح. و مع ذلك فإنّ القرآن الكريم كان ينعى على الأفراد تقليدهم للآباء و الأجداد و المجتمع، و هذا يعني بشكل واضح أنّ الفـرد و ليس المـجتمع هـو المـؤثّر و هـو صاحب الفاعليّة كما قلنا.

و الآن بعد ما تكلّمنا عن نشأة القيم و تفاعلاتها من خلال الفرد و المجتمع، و أكّدنا على أنّ التصوّر الإسلامي يشير إلى أنّ الفاعليّة الفرديّة هي الّتي تؤخذ بنظر الاعتبار، حينئذ فإنّ المهمّ بعد ذلك هو أن نتحدّث عن عمليّة توصيل المبادئ أو القيم الّتي رسمتها السماء لنا و أوصتنا بأن نوصلها إلى الآخرين، أي نتحدّث تـحت عـنوان جديد هو:

الحقل الرابع
المسؤوليّة الاجتماعيّة في توصيل القيم

من الظواهر الّتي يلحّ علم الاجتماع المعاصر على طرحها هي: ظاهرة (صناعة القرار) السياسي لهذا المجتمع أو ذاك، حيث يلاحظ أنّ الأقلّيّة المسيطرة على أدوات الإعلام و الاقتصاد و القوّة العسكريّة الخ، هي المضطلعة بالصناعة المشار إليها، بينا تبقى الأغلبيّة مشلولة لا فاعليّة لها في الميدان المذكور.

هذه الملاحظة في الواقع إذا نقلناها إلى التصوّر الإسلامي حيال المعضل الاجتماعي المشار إليه، نجد أنّ التصوّر الإسلامي لهذا الجانب يطرح مبدأ عامّاً هو مبدأ كلّكم راع و كلّكم مسئول عن

رعيّته، حيث يضع مسئوليّة على كلّ شخص يضطلع بممارسة دوره في صنع القرارات، أو بالأحرى: يمارس مسئوليّته في نطاق ما يمارسه من دور اجتماعي، و ما مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلّا أنموذج واضح لهذا الدور الّذي لم يمكن لأيّ وجهة نظر علمانيّة أن تتشرّبه بهذا النحو الّذي فرضه التصوّر الإسلامي على الأفراد جميعاً، أي إنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر يشكّل مبدأً واجباً إلزاميّاً على كلّ شخص بحسب مقدوره بطبيعة الحال. وهذا يصوّر لنا أهمّيّة ما سيترك هذا المبدأ من انعكاسات على صياغة المجتمعات.

إنّ مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر يظلّ متّصلاً بأحد مصطلحات البحث الاجتماعي وهو مصطلح: «الضبط الاجتماعي»، وهذا المصطلح يستخدمه علماء الاجتماع و يقصدون به الوسائل أو الطرائق الّتي تتمّ من خلالها السيطرة على المجتمعات من حيث ضبطها و حجزها عن الوقوع في الانحراف أو الخلل الّذي يؤثّر على توازنها و استمراريّتها و ثباتها. و نطرح هذا الموضوع ضمن عنوان:

المسؤوليّة و الضبط الاجتماعي

مادام الاجتماع البشري يتكوّن من أفراد و جماعات تـنزع إلى الذاتيّة و العدوان، حينئذٍ فإنّ السيطرة على هذه النوازع و حـجزها من الممارسات الّتي تترك أثرها على (أمْنِ) المـجتمعات تـفرض ضرورتها دون أدنى شكّ.

كما أنّ الاجتماع البشري مادام الأفراد و الجماعات الّتي تنتظمه عرضة للخطأ أو القصور أو الجهل، حينئذٍ فإنّ السيطرة عـلى ذلك تفرض ضرورتها أيضاً.

و في ضوء هذه الحقائق نـجد أنّ عـلماء الاجـتماع يـتقدّمون لدراسة وسائل (الضبط) الّتي تحقّق للمجتمعات توازنها كما قـلنا، حيث أفاضوا في الحديث عن وسائل (الضبط) و أشكاله و فصّلوا الكلام فيها، فأشاروا إلى ما هو (تلقائي) منها و ما هو (قهري)، و ما هو (أهلي) و ما هو (رسمي)، و ما هو في نطاق (العلاقات الأوّليّة) و ما هو في نطاق (العلاقات الثانويّة)، و ما هو ذو طابع تعليمي و ما هو ذو طابع جزائي، و ما هو معنوي و ما هو مادّي الخ ...

و الحقّ أنّه يمكن تقسيم الضبط الاجتماعي إلى نمطين: الضبط

الداخلي و الضبط الخارجي. أمّا الداخلي فيتمّ من خلال المبادئ الاجتماعيّة الّتي يتشرّبها الأفراد و الجماعات عبر تنشئتهم الاجتماعيّة في العائلة و المدرسة و سائر المؤسّسات الّتي تحمل طابعاً تعليميّاً، أو إعلاميّاً كالإذاعة و التلفزة و الصحافة...الخ، أو عبر المبادئ الاجتماعيّة الّتي يفرضها ما يطلق عليه مصطلح (الرأي العام) في تقاليده و عاداته و أعرافه المختلفة.

و أمّا الضبط الخارجي فيشير علماء الاجتماع إلى مظهره (الجزائي) المألوف أي القوانين بنمطيها الثواب و العقاب، بخاصّة (العقاب) الّذي يعدّ ذات فاعليّة كبيرة في عمليّة الضبط الاجتماعي سواء أكان ذلك في نطاق الوسائل النفسيّة كالتحقير و الهجران و الفصل من العضويّة مثلاً، أو في نطاق الوسائل الماديّة كالضرب و السجن الخ ...

و المهمّ أنّ عمليّات (الضبط الاجتماعي) وهذا ما نودّ لفت الانتباه عليه، في الواقع تظلّ بالرغم من كونها أمراً له مشروعيّته، إلّا أنّ التفاوت في هذه الوسائل المرتبطة ضمن وجهات النظر تظلّ أمراً ملحوظاً حيث نرى مثلاً في ميدان التعلّم أنّ الضرب بالنسبة

للأطفال أو عدمه يظلّ موضع تجريب لدى علماء النفس و التربية و سواهم، و كلّ فئة أو كلّ تيّار أو كلّ رأي يبرهن على صحّة رأيه بتجربة تتناقض تماماً مع تجربة أخرى تنتهي إلى عكس ذلك تماماً، أي ثمّة تجارب تقول بفاعليّة الضرب و ثمّة تجارب تنفي ذلك. حينئذ إنّ أمثلة هذا التفاوت في وجهات النظر يقلّل دون أدنى شكّ من أهمّيّة الضبط الاجتماعي في كثير من مواقفه أو قضاياه.

و من جانب آخر نجد أنّ نفس القوانين المرتبطة بالضبط الاجتماعي تظلّ في الواقع ذات قصور ملحوظ في صياغتها، فمثلاً القوانين الّتي تتّصل بجريمة السرقة على سبيل المثال لا تسمح أو بالأحرى لم تترك فاعليّتها في هذا النطاق، حيث نجد أنّ مسألة السرقات تتفاقم، و كذلك بالنسبة إلى مسائل المخدّرات و نحو ذلك من عشرات الانحرافات الّتي نشاهدها في المجتمعات المعاصرة، حيث يفشل الضبط الاجتماعي في القضاء على تلكم الانحرافات.

و سرّ ذلك يكمن وراء القصور المعرفي لدى البشر بنحو عام. كما أنّ مسألة القصور المعرفي لدى المخالف لهذا القانون أو ذاك، لها دورها في عدم فاعليّة الضبط، أي أنّ الشخصيّة الأرضيّة وهي

مقتنعة بعدم كماليّة المصدر المعرفي الّذي يصوغ لها القانون، إذا قدّر لها أن تمارس عملاً ما بغياب من القانون فإنّها تمارس هذا العمل و هي مقتنعة بمشروعيّة عملها و بعدم مشروعيّة القانون.

لهذه الأسباب و غيرها نجد أنّ فاعليّة الضبط الاجتماعي الأرضي في الواقع فاعليّة مهزوزة لايمكن الركون إليها. فمثلاً ينشأ الطفل في المجتمعات الأوروبّيّة كما يشير علماء الاجتماع على ممارسة استجابة خاصّة، هي الاستجابة حيال الأبيض و الأسود حيث يكوّن الطفل خبرة سلبيّة حيال السود في تنشئته الأسريّة مثلاً، بينما يواجه القانون بمبادئ مخالفة لخبرته الّتي أشرنا إليها.

و هذا التضادّ يكشف في الواقع عن فساد كلّ من الوسيلتين المذكورتين، أمّا التنشئة فهي انحراف دون أدنى شكّ، و أمّا القانون فلأنّه مظهر زائف مفروض من الخارج لكسب السمعة الدوليّة و ليس لقناعة داخليّة بمساواة الإنسان لأخيه الإنسان، و الواقع التجريبي يدلّل على صدق هذه الفرضيّة أي التفرقة الحقيقيّة الواقعة بين الأسود و بين غيره، أو بين فئات اجتماعيّة أخرى حيث يشير علماء الاجتماع أيضاً إلى أنّ مثلاً ربع سكّان ولايات المتّحدة

الإمريكيّة (و هي في تصور القاصرين زعيمة المجتمعات الأرضيّة في مظهرها الحضاري و الثقافي) يـحيون مشـاعر العـزلة و النـبذ الاجتماعي كالزنوج و الهنود الأمريكيّين و سواهم، فضلاً عن البناء الطبقي الّذي يفرز الطبقة العليا فحسب بينا تتصاغر الأغلبيّة حيالها كما هو واضح.

و المهمّ بغضّ النظر عن صياغة القوانين الأرضيّة يعنينا في الواقع أن نتّجه للحديث عن الضبط الاجتماعي فـي التـصوّر الإسـلامي و مقارنته بالتصوّر الأرضي. فمثلاً نجد في التـجربة الإسـلاميّة أنّ بلال (الأسود) و سلمان (الفارسي) و أبـوذر (الفـقير) يـحيون مـع (الأبيض) و (العربي) و (الثريّ) دون أيّ تفاوت عنصري و سـلالي و طبقي، بل على العكس من ذلك يـصعدون مـن خـلال الحـراك الاجتماعي إلى هرم السلّم الاجتماعي من خلال معيار آخـر هـو: التقوى ـ أي العمل الصالح ـ الخدمة الاجتماعيّة، و ممّا لا شكّ فيه أنّ الأفراد حـينما يـتشرّبون بـهذه المـبادئ (فـي صـعيد النـظريّة و التطبيق) حينئذٍ لا نتوقّع فشلاً في قيام المجتمع المتوازن على نحو ما نواجهه من فشل المجتمعات الحديثة الّتي تتعامل مع الملوّنين،

أو الطبقات الدنيا، أو الأقلّيّات على نحو الاستعلاء العنصري و السلالي و الطبقي.

و المهمّ، أن نشير إلى أنّ الجزاء في الإسلام ينشطر إلى «ذاتي» أو «داخلي» يمارسه الشخص حيال نفسه دون تدخّل من الأجهزة المسؤولة، و إلى جزاء «خارجي» تمارسه الأجهزة المشار إليها.

أمّا الجزاء الذاتي فبالرغم من أنّه لا يتّصل بالبحث الاجتماعي عدا بعض حالاته، إلّا أنّه يحقّق نفس الضبط الاجتماعي في هذا الصدد، فالجزاء الذاتي في تكفير الشخص مثلاً عن أخطاء عباديّة يقوم بها أو يصدر عنها كما لو أخلّ بمبادئ الصلاة أو الصوم أو الحجّ أو الزواج أو اليمين أو المعاملات الماليّة و نحوها، حيث يترتّب على ذلك وجوب التكفير عنها بأن يلزم نفسه بتعويض ذلك ببذل مالي يدفعه إلى الآخرين أو القيام بمراسم خاصّة الخ. إنّ مثل هذه المعاقبة من الشخص لنفسه ـ و هو جزاء عاجل يدرأ به عقوبة الآخرة ـ إلى أن يتدرّب تلقائيّاً على عدم ممارسة الانحراف و تصبح جزءاً من عمليّة التنشئة الّتي يتشرّبها.

و هذا النمط من الجزاء في الواقع لا تخبره مجتمعات الأرض

كما نعلم، و كما قلنا أيضاً بالرغم من كونه فرديّاً إلّا أنّ المعطيات الاجتماعيّة تترتّب عليه من حيث تحقيق التوازن الاقتصادي و غيره، حيث أنّ إطعام الفقراء، و تحرير العبيد، و إرجاع الحقوق الماليّة لأصحابها من خلال التكفير المذكور يساهم في تحقيق التوازن الاقتصادي كما هو واضح.

و أمّا الجزاء الخارجي، فيتمثّل في عنصريّ (الضغط) و (القوّة) اللتين تمارسهما الأجهزة المسؤولة (المؤسّسات الرسميّة و الأهليّة و الجماعات و الأفراد) حيال المنحرفين، و يتمّ من خلال أدوات متنوّعة: بعضها أدوات نفسيّة كالتشهير ببعض المنحرفين، و هذا كالتطواف بشهود الزور مثلاً و فضحهم أمام الآخرين، و أدوات بدنيّة مثل (القصاص و الحدود و التعزيرات)، و كما نعلم فإنّ القصاص هو معاقبة المعتدي بالمثل من نحو إعدام القاتل، و أمّا الحدود فهي: ضرب المنحرف عدداً معيّناً من الأسواط، وأمّا التعزير فهو ضربه بعدد أقلّ غير محدّد. و بعضها أدوات ماليّة (كالغرامات، و الضمانات، والديات).

فالديات مثلاً هي: تعويض مالي بدلاً من القصاص في عمليّات

القتل و التجريح: إمّا بناءً على التراضي بين المعتدي و المعتدى عليه في حالة الجرح و بين أولياء الأخير في حالة القتل. أو بـناءً عـلى عدم إمكان المقاصّة كالصدمة العقليّة الناجمة من العدوان، حيث لا يمكن مقاصّة المعتدي الّذي سبّب ـ بضربه ـ صدمة عقليّة كما هـو واضح.

و المهمّ هو أنّ أهمّ ما نريد لفت الانتباه عليه هو أنّ استخدام القوّة أو الضغط بالنحو الّذي رسمه الاجتماع الإسلامي يظلّ متميّزاً عمّا رسمته مـجتمعات الأرض بكـونه أداة للـضبط تـحتفظ بـفاعليّة ملحوظة.

فالقصاص ـ على سبيل المثال ـ و هو من أبرز أشكـال الجـزاء الاجتماعي في الإسلام، يظلّ أداة (ضبط) ذات أهـمّيّة بـالغة فـي ميدان التوازن الاجتماعي و القرآن الكريم حينما يقول: ﴿و لكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ نجد أنّ عبارة (حياة) ليست مجرّد أداة صوريّة بقدر ما هي في الواقع مفصحة عن المفهوم المشار إليه، أي إنّ العدوان ـ أي عدوان القتل ـ فعلاً إذا اقتصّ منه حينئذٍ يتحقّق مفهوم (الحياة) بتمام دلالتها، فإنّ من يهمّ بالعدوان سـوف يـعاقب

بالقتل و ليس بالسجن مثلاً. و حينئذٍ يحتجزه الخوف من أمثلة هذا العقاب عن ممارسة العدوان، فيتحقّق بذلك مفهوم الحياة الّتي تعني حفظ النفس من الموت أو العاهة الجسميّة. و الأمر نفسه بالنسبة إلى سائر أدوات الضبط الاجتماعي.

و في ميدان الحدود مثلاً في السارق حينما تقطع يده، حينئذ فإنّ الخوف من القطع و ليس مجرّد السجن سوف يحتجزه عن ممارسة الانحراف المذكور، وليس لأنّ قطع أصابع يده أو رجله في حالة التكرار تجعل من المتعذّر عليه معاودة الجريمة فحسب، بل إنّ قتله في المرّة الرابعة في حالة التكرار يلغي إمكانيّة السرقة أساساً بل إنّه أيضاً يظلّ وسيلة تخويف من الصعب أن يتجاهلها الآخرون ممّن تتحدّث أنفسهم ذات يوم بالسرقة. و الغريب أنّ مجتمعات الأرض تمارس أبشع أنواع التعذيب الجسدي بخاصّة في الجزاءات السياسيّة، ممّا لا يألفه حتّى مجتمع الحيوان المتوحّش، و لكنّها (هذه المجتمعات) تنكر عمليّة قطع الأصابع مثلاً، و هذا نموذج واحد من التضادّ الفكري الّذي تحياه حضارات الأرض مع الأسف الشديد.

و نودّ أن نشير أيضاً إلى أنّ الجزاء الاجتماعي في الإسلام لم يقف عند هذا النطاق من ممارسة (الضبط)، بل تواكب عمليّة الجزاء ذاتها مجموعة من المبادئ الّتي تحقّق الضبط في مستويات متنوّعة، منها على سبيل المثال مفهوم (التوبة). فمادام الهدف الاجتماعي هو الضبط و ليس ممارسة الجزاء حينئذ فتح الإسلام فرص تعديل السلوك حتّى لايصل الأمر إلى مرحلة الجزع، و التوبة هي تجسيد لهذا المثال الّذي ذكرناه، حيث تحقّق التوبة فاعليّة الضبط دون الحاجة إلي ممارسة الجزاء.

و هذا النمط من الضبط لا تخبره مجتمعات الأرض بطبيعة الحال، لعدم فهمها (العلاقة الرئيسة بين اللّه تعالى و بين العبد) بما تفرضه من تلقائيّة في تعديل السلوك: مادامت السماء تثمّن هذا الندم على ممارسة الانحراف. فضلاً عن ذلك أنّ فضح المنحرف نفسه و تسليمه إلى ساحة القضاء يساهم في (العدوى الاجتماعيّة) أي: تشجيع الآخرين على ممارسة نفس الانحراف. لكن إذا تاب الفرد بينه وبين اللّه قبل أن يقدّم إلى المؤسّسة القضائيّة حينئذ فإنّ العقاب يرفع عنه.

لذلك نجد ـ و هذا يشكّل مبدأً آخر من مبادئ (الضبط) الّتي تواكب عمليّة الجزاء ـ أنّ التوصيات الإسلاميّة تطالب بعدم فضح المنحرف حتّى في حالة ثبوت الجريمة أيضاً، حيث تمنع الآخرين من مشاهدة إقامة (الحدّ) عليه، و هذا ما حدث في حكومة الإمام علي (ع) حينما عقّب على (حشد) حضر إقامة الحدّ قائلاً (لا مرحباً بوجوه لا ترى إلّا في كلّ سوء هؤلاء فضول الرجال)، فالإمام (ع) يصف هذا الحشد بسمة (السوء) و (الفضول)، أمّا سمة (السوء) فتعني (الجريمة) الّتي ينبغي ألّا يسمح لها بالشياع من خلال رؤية صاحبها، و أمّا (الفضول) فيعني انتفاء الحاجة إلى مثل هذه المشاهدة، ....

و المهمّ أنّ عدم السماح للآخرين بمشاهدة الجزاء ينطوي على عمليّة (ضبط اجتماعي) حيال كلّ من المنحرف و الحشد، من حيث عدم تعريض المنحرف للفضح، و من حيث عدم إشاعة الفحشاء (العدوى الاجتماعيّة) بالنسبة إلى الآخرين، فضلاً عن ضبط سلوكهم (و هو تدريبهم على عدم الفضول). إلّا في سياقات خاصّة نجد أنّ التشهير بالشخصيّة الّتي يقع العقاب عليها، يحمل مسوّغه

حيث نجد أنّ هناك استثناءات لهذا المبدأ، وهو أنّه ما دام المهمّ هو تحقيق عمليّة الضبط و ليس الجزاء أو الفضح، حينئذٍ فإنّ الضبط قد يفرض أنماطاً من الجزاء الّذي يتطلّب فضح المنحرفين، و هذا ما نلحظه في الجزاءات المترتّبة على شهود الزور، و قطّاع الطرق و شاهري السلاح حيال الحكومات الإسلاميّة، و المصرّين على ممارسة الانحرافات، ... الخ. بصفة أنّ هذه الأنماط من الانحرافات تطال الكيانات الاجتماعيّة و أجهزتها القيميّة بنحوٍ أشدّ خطورة من غيره من الانحرافات، فإشهار السلاح مثلاً يهدّد المؤسّسة الحكوميّة أساساً و قطع الطريق يهدّد أمن الناس، و شهادة الزور تحقّق ما هو باطل و تبطل ما هو حقّ، و هو أمر يهدّد جهاز القيم في الصميم ...لذلك فإنّ عمليّة فضح المنحرف في أمثلة هذه السياقات تفرض مشروعيّتها كما قلنا.

والآن بعد أن تحدّثنا عن جزاءات اجتماعيّة يباشرها أفرادٌ و جماعات أو مؤسّسات اجتماعيّة، ... ننتقل إلى الحديث عن جزاءات اجتماعيّة (تتدخّل) السماء في مباشرتها، وهذا ما ندرجهَ تحت عنوان:

التكييف الجزائي للمجتمعات

يمكن الذهاب إلى أنّ الجزاءات الاجتماعيّة تتمثّل في بعض الظواهر الاجتماعيّة، كالعلاقة بين الإنسان و بين السماء، حيث (تتدخّل) السماء في الواقع في تكييف الأبنية المرتبطة بنشأة المجتمعات و تطوّرها و انحلالها، و في تكييف الجزاءات المترتّبة على سلوكها إيجاباً أو سلباً.

و هذه الجزاءات الاجتماعيّة لا تنحصر فاعليّتها في الضبط الاجتماعي فحسب بل تأخذ صفة جزائيّة صرفة في كثير من الحالات: بغضّ النظر عن كونها تفضي إلى الضبط و عدمه، و بهذا تكون مماثلة للجزاءات الأخرويّة الّتي تعدّ عمليّة محاكمة يتحمّل الإنسان من خلالها مسؤوليّة سلوكه و تحديد مصيره النهائي في هذا الميدان ...

و يمكننا أن نعرض لهذه الجزاءات في جملة خطوط، منها:

١. لا يحدث الجزاء الاجتماعي بنمطه السلبي بخاصّة إلا بعد عمليّة توصيل المبادئ إلى المجتمعات، نحو قوله تعالى: و ما نرسل بالآيات إلّا تخويفاً.

٢. لا يحدث الجزاء المذكور إلّا بعد إنذار المجتمعات و إعلامها بحدوث الجزاء الاجتماعي في حالة الإصرار على الكفر.

٣. قد تتحقّق بعض الجزاءات التمهيديّة: من أجل التخويف و فسح المجال لإعادة النظر في مواقف المنحرفين حيال رسالة السماء.

٤. قد تتكرّر الجزاءات ثمّ تتوقّف ثمّ تعود و هكذا: حتّى يفسح المزيد من فرص الهداية، و هذا ما لاحظناه بالنسبة إلى مجتمع فرعون مثلاً.

٥. قد تحدث الجزاءات الإيجابيّة مصحوبة بالتهديد برفعها (مثل قوم عيسى عليه السلام حينما طالبوه بإنزال المائدة).

٦. قد ترفع الجزاءات السلبيّة: نظراً لإيمان هذا المجتمع أو ذاك (و هذا ما تمثّل في قوم يونس مثلاً).

٧. تتعدّد الجزاءات بقدر تعدّد المواقف السلبيّة أو الإيجابيّة (كقوم بني‌إسرائيل)، كما يترتّب الجزاء الاجتماعي للمجتمعات على نمط السلوك الّذي تصدر عنه، و هو نمطان:

سلوك إيجابي: و هو الإيمان و الالتزام بمبادئ السماء.

و السلوك السلبي: و هو عدمهما. و كلّ منهما ينشطر إلى قسمين: الإيمان مقابل الكفر، الطاعة مقابل المعصية. فالأوّل منهما يشمل المؤمنين بالسماء مقابل العلمانيّين الّذين لا إيمان لهم باللّه تعالى. و الآخر: يشمل المؤمنين باللّه تعالى، إلّا أنّهم نمطان، أحدهما: ملتزم بمبادئ السماء أي (الطاعة) و الآخر غير ملتزم بها أي (المعصية) ...

المهمّ، أنّ النصوص القرآنيّة أشارت إلى هذه الأنماط من الجزاءات في جملة نصوص، منها ما يتّصل بالإيمان و الكفر حيث أشارت بقوله تعالى: ﴿ولو أنّ أهل القرى آمنوا...الخ﴾ لتمّ الإشباع الاقتصادي لهم، و أنّ العكس يستتبع الحرمان. و أشارت فيما يتّصل بالطاعة و المعصية إلى مسائل كالفقر و الغنىٰ و المرض و الصحّة ... الخ ممّا تزخر به الآيات القرآنيّة الكريمة.

و تتنوّع الجزاءات الاجتماعيّة ـ بغضّ النظر عن مراحلها التأريخيّة ـ إلى أنماط منها:

١. ظاهرة الانتصار العسكري أوالهزيمة.

٢. ظاهرة الأمن أو الخوف.

٣. ظاهرة الحياة أو الهلاك.

٤ . ظاهرة المرض أو الصحّة.

٥ . ظاهرة الجدب أو الخصب.

٦ . ظاهرة الخراب أو العمران.

٧ . ظاهرة الحريّة أو القهر.

٨ . ظاهرة التفكّك أو الوحدة.

٩ . ظاهرة التفرّق أو التجمّع.

١٠. ظاهرة المسخ أو التشويه.

١١ . ظاهرة الطبع و الرين على الأفئدة.

١٢. ظاهرة الغنى أو الفقر ... الخ.

إنّ هذه الظواهر يتّصل بعضها بظاهرة النصر أو الهزيمة، و يطال بعضها كيان المجتمعات أساساً من حيث استئصالها، و بعضها من حيث مسخها، و بعضها من حيث التفكّك لأبنيتها الاجتماعيّة، كما يلاحظ أنّ بعضها يطال البعد السياسي، و الآخر البعد الاقتصادي، و الثالث البعد النفسي، و الرابع البعد الجسمي ... وهكذا.

و أمّا بالنسبة إلى الطاعة و المعصية يمكن عرض مفردات مهمّة من السلوك الاجتماعي المرتبط بالمعصية أو الطاعة، فيما تترتّب عليها جزاءات اجتماعيّة متنوّعة، منها:

١ . مخالفة أوامر الرسل أو وليّ الأمر.

٢ . البطر أو عدم الشكر.

٣ . عدم الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

٤ . معاونة الظلمة.

٥ . عدم التواصل الاجتماعي.

٦ . عدم التعاون ... الخ.

حيث أنّ هذه الجزاءات تترتّب بشكل أشارت أيضاً النصوص القرآنيّة الكريمة و الأحاديث الشريفة إليه ممّا لامجال للتفصيل عنها.

نتحدّث الآن عن موضوع جديد هو:

الفصل الثالث

الأفعال المشتركة

إنّ ما لاحظناه من المبادئ الاجتماعيّة له فاعليّته فـي تـحديد التوازن الاجتماعي الّذي يظلّ هدف أيّة دراسة أو مسح أو تخطيط اجتماعي، و هـو أنّـه لا يسـتكمل هـدفه مـا لم يـقترن بـعمليّات اجتماعيّة يتفاعل الناس من خلالها في أفعال من نحو: التـعاون أو التنافس أو التكيّف أو التمثّل أو حتّى الصـراع أو الانسـحاب الخ، حسب متطلّبات السياق، مع ملاحظة أنّ هـذه الأفـعال المشـتركة تقابلها أفعال سلبيّة: تبعاً لنزعات الشيطان أو الجهل ممّا تفضي إلى عكس الحالة الأولى و التوازن أي تفضي إلى التفكّك الاجتماعي: كما هو واضح. و يجدر بنا ملاحظة هذه العمليّات، أوّلاً:

أرضيّاً: يلاحظ أنّ علماء الاجتماع يطرحون ظاهرة العـمليّات أو الأفعال من زوايا متنوّعة، حيث يشطرها البـعض إلى عـلاقات

(تعاون) و (تنافر)، و البعض الآخر إلى الصراع و التنافس، حيث يطبع الصراع هدف ذاتي (كما لو حاول مثلاً كلّ واحد من العلماء على أن يكسب موقعاً اجتماعيّاً من وراء بحوثه)، أمّا التنافس فيطبعه هدف موضوعي (كما لو تنافسوا على تقديم الأمثل من البحوث) من أجل الحقيقة العلميّة فحسب.

و هناك من يجعل من التعاون و الصراع عمليّتي تفاعل إيجابي، بصفة أنّ الصراع في النهاية يفضي إلى التعاون من خلال عمليّتي (التوافق) و (التوحّد)، حيث يعني التوافق ترويض النفس على تقبل ما هو مخالف لطبيعتها، و يعني (التوحّد) تمثيلها أو هضمها لمبدأ معيّن. و هو أمر يمكن ملاحظته في كثير من ظواهر التغيّر الاجتماعي أو حتّى في الظواهر المتّسمة بالثبات، ... و هناك من يذهب إلى أنّ الصراع أساساً يظلّ عمليّة مشروعة تكسب الحياة الاجتماعيّة حيويّة و تحتجزها عن ظاهرة الرتابة و الجفاف و السأم ... الخ.

و هناك من يتجاوز هذا التقييم الثنائي للفعل الاجتماعيِ، إلى ثنائيات متنوّعة كالحبّ و الكراهيّة، والسيطرة و الخضوع، و ما

شاكل ذلك، كما أنّ هناك من التقسيمات ما يجعل الفعل الاجتماعي أو العلاقات ذات طابع أحادي بغضّ النظر عن التضادّ أو التقابل بين علاقة و أخرى...

بيد أنّ ممّا تجدر ملاحظته هنا، أنّ البحوث المعاصرة و خاصّة الاتّجاهات النقديّة منها تمكّنت من جرّ البحوث الاجتماعيّة إلى ساحة جديدة تتناسق مع أيدلوجيّة هٰؤلاء للواقع، ألا و هي إقحام (الصراع) في ميدان البحث الاجتماعي بنحو مصطنع، حيث أنّ (اليسار) كما مرّت الإشارة قد أثار هذه القضيّة في السنوات الأخيرة في ما عكست تأثيرها على علماء الاجتماع بما فيهم الاتّجاه المحافظ حيث بدأت دراسات تندرج مستقلّة تحت عنوان (الصراع) أو (التغيّر) مماشاة للتيّار المشار إليه، و لكن كما قلنا إنّ إثارة هذه القضيّة في الواقع تظلّ إلى الافتعال أقرب منها إلى الواقع، لأنّ المحافظين أيضاً من علماء الاجتماع طرحوا مسألة التغيّر و مسألة الصراع في بحوثهم السابقة ممّا لا يعنينا الآن الحديث عنها من جديد. يعنينا فقط أن نتحدّث عن التصوّر الإسلاميّ للصراع و لسواه من العمليّات أو الأفعال الاجتماعيّة.

إسلاميّاً: الواقع أنّ الإسلام حينما يطرح العمليّات الاجـتماعيّة سوف لن يصنّف هذه العلاقات بالنحو الّذي لحـظناه فـي التـصوّر الأرضي بل بما تفرضه المهمّة العباديّة للإنسان من أنماط تحدّدها طبيعة الظرف الاجتماعي. مثلاً: الإسلاميّون يتعاونون فيما بـينهم، و قد يتنافسون من أجل الخير، وقد يتنافرون: ولكن مع أعـدائـهم للأدلّة ذاتها. و هم قد يتكيّفون مع بعض الأعـداء لظـروف خـاصّة تفرض عليهم ذلك، ولكنّهم قد ينسحبون أساساً من ميدان الصراع مع أعدائهم و يـتّجهون إلى العـزلة. وفـي نـطاق التـعاون نـجد أنّ الاحترام لبعضهم الآخر يفرض ضرورته، و أنّ المساواة فيما بينهم تفرض ضرورتها، و أنّ السيطرة و الخضوع لا وجود لهما فيما بينهم، إلّا في صعيد التعاون، ممّا تـتطلّبه طـبيعة تـقسيم العـمل و تـوزيع الأدوار ...الخ.

و لنتحدّث عن هذه العمليّات:

أوّلاً: التعاون

يتحدّد مفهوم التعاون في الإسلام وفق التوصية القرآنيّة القائلة:

﴿و تعاونوا على البرّ و التقوى و لا تعاونوا على الإثم و العدوان﴾، هذه التوصية تلخّص «التعاون» في معيار هو: كونه أفعال البرّ (كالمساعدة مثلاً)، وكونه يقوم على التقوى، حيث يمكن أن يتمّ تعاون على البرّ دون أن تصحبه التقوى الّتي تعني: الحرص على أداء الفعل وفق المبادئ الّتي حدّدتها الشريعة (كالمساعدة بلا منّ) مثلاً، ... بالمقابل، لا يمكن إقرار التعاون في حالات الإثم و العدوان، فتعاون جماعة على صوغ أغنية مثلاً، أو تعاونهم على إلحاق الأذى بالآخرين، لا يندرج ضمن التعاون الّذي يقوم على مبدأ الحبّ و ممارسة الدور الاجتماعي.

و يقترن مفهوم التعاون بجملة من الممارسات الّتي تشدّد التوصيات الإسلاميّة عليها، و في مقدّمتها:

التعاون و قضاء الحاجات

التعاون و الإيثار و نحوهما من الممارسات الّتي تعني تنازلاً عن الذات أو تعني تكافؤاً بين طرفي التعامل الاجتماعي.

وإذا تركنا التعاون و اتّجهنا إلى مبدأ آخر وهو مبدأ سبقت الإشارة إليه حيث طرحه الأرضيّون تحت عنوان: السيطرة و

الخضوع، و نجد أنّ هذا العنوان يمكن أن نخضعه إسلاميّاً إلى نفس المادّة. و لكن هناك في الواقع تصوّر آخر للإسلام ضمن هذا العنوان أي:

ثانياً: السيطرة والخضوع أو الأمر و الطاعة

إنّ السيطرة و الخضوع ـ في تصوّر بعض الاتّجاهات الاجتماعيّة ـ تعدّ جوهر الأفعال المشتركة، و في نظر البعض الآخر هما واحدة من ثنائيّات فاعلة (كالحبّ و الكره و الأنانيّة و الإيثار الخ)، مع ملاحظة أنّ مثل هذه العلاقة تظلّ مطبوعة بسمة سلبيّة، أي: السيطرة المقترنة بمشاعر العلوّ، و الخضوع المقترن بمشاعر الدونيّة و القهر، و هو أمر لا نحتاج إلى تأكيده مادام علماء الاجتماع أنفسهم قد عرضوا لهذا الجانب، و أبرزوا أهمّ مشكلة اجتماعيّة (في صعيد المؤسّسة (أي الدولة و المواطنين) متمثّلة في الهوّة الفاصلة بين الحكّام و المحكومين، حيث أنّ القهر من جانب، و الترشيد الحكومي الّذي يستهدف تمييع الوعي لدى المواطنين من جانب آخر، يظلّ هو الطابع الّذي يسم المجتمعات البشريّة.

على أيّ حال لو نقلنا هذه الظاهرة إلى نطاقها الإسلامي، حينئذ كما قلنا فإنّ الإسلام يمتلك تصوّراً خاصّاً حيال هذه الظاهرة ولكن لندع هذا العنوان و ننتخب عنواناً آخراً هو الأمر و الطاعة بدلاً من السيطرة و الخضوع.

إذاً نتحدّث عن هذا الجانب:

الأمر و الطاعة

إنّ الأمر ـ كممارسة علويّة ـ هو للّه تعالى فحسب، كلّ ما في الأمر إنّ (وليّ الفقيه) يتولّى إنفاذ ذلك (أي: بصفته «موظّفاً» عند اللّه تعالى)، كما أنّ (الطائع) إنّما هو العبد الملتزم بأوامر اللّه تعالى...

لذلك: لا مشروعيّة لعمليّتي السيطرة و الخضوع إلّا في نطاق ما هو أمر من اللّه تعالى و طاعة من الإنسان للّه تعالى.

و تتمثّل السمة الإيجابيّة في عمليّة التنظيم الاجتماعي للمراكز و الأدوار المحدّدة للأفراد و الجماعات في ضوء المسؤوليّة المترتّبة عليهم، فالحاكم و جهازه من الولاة أو الموظّفين يحتلّون مراكز السيطرة (و لكن ليس بمعنى التسلّط و اقترانه بمشاعر العلوّ)

بل من أجل ممارسته المهمّة العباديّة الّتي تفرض عليهم توصيل أو تنفيذ القرارات. يقابلهم الجمهور فيما يتعيّن عليه أن يلتزم أو يخضع لقرارات السلطة (ليس بمعنى القهر) بل من أجل الممارسة العباديّة ذاتها، و لذلك تعدّ هذه القضيّة في الواقع من صميم مبادئ الإسلام الّتي لا ترى فارقيّة البتّة بين جماعة و أخرى، بل تؤكّد مفهوم التكافؤ بين الجميع، و لعلّ قول الإمام علي عليه‌السلام يكشف بوضوح عن المبدأ الاجتماعي المذكور حينما شبّه السلطة بأنّها شسع نعلٍ لا قيمة له البتّة، إذا كان الهدف منها مفهوم السيطرة.

و لذلك إنّ المطلوب هو ممارسة عباديّة و ليس ممارسة السيطرة بالنحو الّذي نلحظه في التصوّرات الأرضيّة. و قد أشار الإمام علي عليه‌السلام نفسه ـ في نصّ آخر ـ إلى الدلالة السلبيّة لمفهوم السيطرة حينما قال عن الولاة: (أنّ من أسخف حالات الولاة عند صالح الناس أن يظنّ بهم حبّ الفخر و يوضع أمرهم على الكبر) فالفخر أو الكبر و نحوهما من مشاعر (العلوّ) تظلّ محظورة في التصوّر الإسلامي للحاكم أو المسيطر كما لاحظنا، بل نجد أنّ الإمام السجّاد عليه‌السلام يطالب الحاكم بمشاعر الحنان على

المحكومين، و بشكر اللّه تعالى على إكسابه هذا الدور الاجتماعي حيث يقول:

(و أمّا حقّ رعيّتك بالسلطان فأن تـعلم أنّـهم صـاروا رعـيّتك لضعفهم و قوّتك، فيجب أن تعدل فيهم و تكون لهم كالوالد الرحـيم و تغفر لهم جهلهم و لا تعاجلهم بالعقوبة، و تشكر اللّه تعالى على ما آتاك من القوّة عليهم) ...[1]

و من الواضح أنّ هذه الدائرة (العلاقات بين الحاكم و المحكوم) لا تنحصر في مسألة الأمر و الطاعة بل تعمّ مطلق العـلاقات الّـتي تتطلّب (آمراً) و (مطيعاً)، كعلاقات الأحرار بالعبيد مثلاً، أو علاقات الأولاد بأبويهم، أو علاقات الطلبة بأساتذتهم و هكذا.

فمثلاً في ميدان العبيد بالرغم من أنّ مفهوم السيطرة بما يواكبها من مشاعر العلوّ يظلّ محظوراً في التعامل مع العبيد، فإنّنا نـلاحظ هذا النصّ كيف أنّه يصوغ التعامل بالنحو الآتي: (و أمّا حقّ مملوكك فأن تعلم أنّه خلق ربّك و ابن أبيك و أمّك و لحمك و دمك لم تملكه لأنّك صنعته من دون اللّه، و لا خـلقت شيئاً مـن جـوارحـه و لا

---

١ . رسالة الحقوق للإمام السجّاد عليه السلام .

أخرجت له رزقاً، و لكنّ اللّه عزّ و جلّ كـفاك ذلك ثـمّ سـخّره لك و ائتمنك عليه و استودعك إيّاه... فأحسن إليه كما أحسن اللّه إليك، و إن كرهته استبدلت به و لم تعذّب خلق اللّه عزّ و جلّ)[١]، فنلاحظ أنّ الإمام عليه‌السلام يطالب إتيان الخير إليه و الإحسان إليه و حتّى فـي حـالة كـراهـته إيّـاه يـطالبه بـالاستبدال و ليس بـالإهانة أو التعذيب ....

و في نطاق الممارسة العمليّة نجد أنّ الإمام السجّاد عليه‌السلام كان في الواقع يحرّر العبيد عند قيامهم بأفعال غير مطلوبة. كما أنّ الإمام الرضا عليه‌السلام ـ عند تناوله الطعام ـ كان يجلس مع عبيده على المائدة: محسّساً إيّاهم بعدم الفارقيّة أو أيّة مشاعر من العـلوّ أو الدونيّة ...

هنا ينبغي لفت النظر ـ من خلال حديثنا عن علاقات السـيطرة و الخضوع أو الأمر و الطاعة، أن نشير إلى أنّ هـذين المـصطلحين يفرضان نمطاً من السلوك (الطوعي) و ليس (القهري)، فمثلاً حينما تـطالب التـوصيات الإسـلاميّة الزوجـة بـإطاعة الزوج، أو الولد

---

١ . رسالة الحقوق للإمام السجّاد عليه‌السلام

بإطاعة الوالدين، أو التلميذ بإطاعة الأستاذ، هذه المطالبة لا تعني أنّ الزوج و الأبوين و الأستاذ يمتلكون حقوقاً (استعلائيّة) على الزوجة و الأولاد و التلاميذ، بل ممارسة (الدور الاجتماعي) فحسب: بحكم مراكزهم المعطاة لهم عباديّاً (أي نفس المراكز المماثلة للحاكم) لذلك تطالبهم التوصيات الإسلاميّة بالإحسان إلى من يتولّون أمورهم و عدم الإجحاف بهم و عدم استثمار مراكزهم في التعامل و إيّاهم.

من هنا أيضاً فإنّ السيطرة و الخضوع بمعناهما الأرضي محظوران في الإسلام كلّ الحظر، بل يظلّ (التكافؤ) كما أشرنا و (الاحترام) و نحوهما هو الطابع الّذي تشدّد عليه التوصيات... فمثلاً ثمّة توصية إسلاميّة تقول: (لا تطلب الرئاسة و لا تكن ذَنَبا)، هذه التوصية تلخّص لنا طبيعة التصوّر الإسلامي لظاهرتي السيطرة و الخضوع، فالتوصية تطالب بعدم البحث عن الرئاسة و السيطرة بصفة لأنّها تعبير عن نزعة مرضيّة من جانب و بصفتها تستتبع قهراً للآخرين من جانب آخر ... و لقد بلغ تشدّد التوصيات الإسلاميّة على هذا الجانب إلى درجة اعتبرت أنّ السيطرة أو الرئاسة هي

هلاك للشخص المترأّس حتّى لعدد محدود من الناس.

بالمقابل، طالبت التوصية الإسلاميّة بعدم (الخضوع) للآخرين: وفقاً لما لحظناه من العبارة القائلة (لا تكن ذَنَباً) بصفة أن (الذَنَب) مؤشّر إلى التبعيّة و العبوديّة للآخرين، فكما أنّ الرئاسة محظورة، كذلك فإنّ التبعيّة محظورة، و قد طالب الإمام علي عليه‌السلام بعدم التبعيّة بلغة مشدّدة حين قال: (لا تكن عبد غيرك و قد جعلك اللّه حرّاً).

المهمّ أنّ هذا التأكيد على (الحرّيّة) لا يحتاج إلى أن نعقّب عليه بأكثر من هذا الكلام من حيث أهمّيّته الّتي تتحدّد من خلالها القيمة الحقيقيّة لهويّة الإنسان، و من ثمّ إلغاء العلاقة الأرضيّة الّتي استثمرها المنحرفون ليصوغوا من خلالها مفهومات الخضوع و السيطرة بالنحو الّذي أوضحناه.

و ممّا يرتبط بهذا النمط من العلاقات الاجتماعيّة أو بالأحرى الأفعال الاجتماعيّة و ما تنتظمها من علاقات متفاوتة ثمّة موضوع ندرجه تحت عنوان:

ثالثاً: البناء الطبقي

الطبقيّة كمصطلح أرضيّ ـ يحتلّ أهميّة كبيرة في حقل البحث الاجتماعي، و ذلك لسببين أوّلهما: تجذرها في المجتمعات، و الآخر: بصفته يستتبع إحداث (المشكلة الاجتماعيّة) من خلال كونها ـ أي الطبقيّة ـ تعبيراً عن التوتّرات بين الجماعات و الأفراد بما تستتبعه من الانحرافات المتنوّعة.

إنّ مفهوم الطبقيّة ـ كما يشير إليه نفر من علماء الاجتماع ـ يتحدّد في الإحساس بما هو (أعلى) أو (أدنى) في السلّم الاجتماعي، مع ملاحظة أنّ بعض الحالات قد لا يصاحبها الإحساس بالدونيّة أو العداء لدى الطبقة الأدنى: نتيجة للواقع الاجتماعي الّذي يقرّ التقسيمات الطبقيّة، و هذا ما أشارت إليه بعض الدراسات الميدانيّة الّتي أجريت في بعض المجتمعات متمثّلة في الذهاب إلى أنّ الطبقة الوسطى لم تمتلك مشاعر سلبيّة حيال الطبقة العليا أبداً، بيد أنّ (الفارقيّة) في الواقع تظلّ أمراً ملحوظاً، و الحالة الثانية و هي الحالة الاستثنائيّة بطبيعة الحال. و تظلّ التوتّرات و الانحرافات المترتّبة عليها نتيجة واضحة للطبقيّة المشار إليها.

و علماء الاجتماع عندما يتناولون هذه الظاهرة، يتناولونها إمّا من زاوية اقتصاديّة ترتبط بالدخل الفردي كما هو الحال بالنسبة للتقسيم الثلاثي: (العليا)، (الوسطى)، (الدنيا)، أو السداسي: (أعلى العليا)، (أدنى العليا)، (أعلى الوسطى)، (أدنى الوسطى) ... أو التقسيم الثنائي: (البرجوازيّة) و (البروليتاريّة) في المجتمعات الماركسيّة الّتي انقرضت في السنوات الأخيرة.

المهمّ أنّ من علماء الاجتماع من ينكر الأساس الاقتصادي للطبقيّة، فيعالجها من خلال مجموعة عناصر متآزرة ترتبط بالمولد و بالمركز و بالثقافة الخ... مع خضوعها لطابع مشترك مادّي و ثقافي، أي من حيث الدخل و الاستهلاك، والأفكار و الأحكام و التصوّرات و الأذواق الخ، ...

لكن في الحالات جميعاً ثمّة واقع طبقي يقترن ـ كما قلنا ـ بمشاعر فوقيّة و دونيّة وما يترتّب عليه من نتائج. وأمّا إسلاميّاً، فإنّ الأسس الطبقيّة بنحوها الأرضي تظلّ مرفوضة بطبيعة الحال ...و لا بأس أن نشير إلى بعض هذه الأسس الّتي أشار إليه الأرضيّون و نعرضها في ضوء التصوّر الإسلامي:

الأساس الاقتصادي

إذا قلنا أنّ (التقوى) هي المعيار في تقدير الشخصيّة، عـندئذ لا قيمة للدخل الفردي أو الموقع الاقتصادي، في التقدير المشار إليه. و من ثمّ يمكن الذهاب إلى أنّ البعد الاقتصادي لا يكتسب أهميّته إلا بقدر ما يسهم في تحقيق دلالة (التقوى)، كما لو ساهم المـقتدر مادّيّاً على الإنفاق بنمطيه المـفروض و المـندوب، ... ولذلك فـإنّ مصطلحي (الغني) و (الفقير) ـ و هـما الشكـلان اللـذان يـمكن أن يخضعها لمفهوم الطبقيّة ـ يظلّان مجرّد تـحديد لمـمارسة (الدور) الّذي تقوم به الشخصيّة الإسلاميّة، و هي ممارسة عباديّة و ليست إشارة إلى (الأعلى) و (الأدنى) في السلّم الاجتماعي، بقدر ما هي تجسيد (الدور) العبادي الّذي يكتسب دلالتـين: إحـداهـما دلالة ترتبط بالعلاقة الرئيسة بين اللّه تعالى و العبد، و الأخرى بـالعلاقة الثانويّة، أي الدور الاجتماعي، ....

فبالنسبة إلى طبقة الفقراء، نجد أنّ الإسلام يُكسبهم تقديراً بالغ الأهمّيّة حيث يشير على سبيل المثال إلى أنّاللّه تعالى ما بعث نبيّاً إلّا فقيراً. و نحن نعلم أنّ طبقة الأنبياء هي النخبة المصطفاة بالقياس

إلى سائر البشر، فإذا كان (الفقر) هو سمة هذه النخبة، حينئذٍ فإنّ التقدير الإلهي و الاجتماعي يبلغ قمّته بالنسبة إلى هذه الطبقة الفقيرة ... ليس هذا فحسب، بل إنّ الإسلام يجعل الإحساس بـ(الأفضليّة) إلى جانب الطبقة الفقيرة من خلال تنمية مفهوم (التوكّل على اللّه تعالى) حيث تقول بعض النصوص بأنّ الفقراء يتيهون على الأغنياء بتوكّلهم على اللّه، أي: إنّهم يدلّون على الأغنياء بتوكّلهم على اللّه بمعنى أنّ الفقير يحسّ بتفوّق على الغني لأنّه يعتمد على عطاء اللّه تعالى و ليس على العطاء البشري، و هذا ما يمنح الطبقة الفقيرة بُعداً جديداً يضاف إلى أبعاد التقدير الإلهي و الاجتماعي الّتي سبقت الإشارة إليها ...

و ثمّة تقرير آخر، يتمثّل في تلك النصوص المشيرة على سبيل المثال إلى أنّ من سلّم على الغني خلاف سلامه على الفقير فإنّ له في الحياة الآخرة عقاباً شديداً دون أدنى شكّ. ليس هذا فحسب بل ثمّة توصيات تطالب الإنسان بأن يصادق الفقراء بدلاً من الأغنياء مثلاً، حتّى يكسبهم من جانب تقديراً و من جانب آخر يتحسّس هو بالنعمة الّتي أنعم بها اللّه تعالى عليه حينما يجد أنّ هناك من هو

دونه في الدخل الفردي. ليس هذا فحسب، بل نجد أنّ النصوص الإسلاميّة في الواقع تستنكر الغنى إلّا في حالات خاصّة، و هذا ممّا يكسب الفقير تقديراً كبيراً من التقديرات الإلٰهيّة و الاجتماعيّة.

فمثلاً ما نجده في المحاولات القائمة على التنافس أو الصراع في المجتمعات الأرضيّة من خلال ما يسمّى في اللغة الاجتماعيّة بـ(التحرّك الرأسي) حيث يحاول الغني جمع المزيد من المال، و يحاول الفقير الوصول إلى مرحلة الغني، هذان النمطان من السلوك يرفضان إسلاميّاً، حيث نرى أنّ النصوص كما قلنا تستنكر جمع المال و تتوعّد أصحابه بالعقاب الأخروي، كما تؤكّد أنّ جمع المال من النادر أن يتمّ من خلال الطرق المشروعة، و هذا جميعاً يكشف عن التصوّر الإسلامي لعمليّة (التحرّك الرأسي) في كسب الأموال، و تخلع على الطبقة الغنيّة سمة «الانحراف» بل تخلع هذه الصفة على مطلق التحرّك الزائد عن الحاجة حيث تشير النصوص إلى أنّ (الكفاف) هو السقف الاقتصادي الّذي ينبغي أن يتحرّك الإنسان من خلاله، مؤكّدة على ضرورة (الإجمال في الطلب) و ليس السعي وراء الزائد عن الحاجة أو مثل ذلك.

و هذا فيما يرتبط بالأساس الاقتصادي.

و أمّا فيما يرتبط بسائر الأسس و منها الأساس السلالي، و الرئاسي و الثقافي و نحو ذلك ممّا لانرى ضرورة للحديث عنها ما دمنا قد أوضحنا بأنّ المعيار أو الأساس الرئيس في التصوّر الإسلامي هو التقوى فحسب، من هنا ينبغي علينا أن نتحدّث عن التقوى بصفتها معياراً و هذا ما ندرجه ضمن عنوان:

مبدأ التقوى

إنّ أهمّيّة هذا المبدأ تتمثّل في كونه معياراً تختلف فاعليّته تماماً عن سائر (المعايير الأخرى)، فمادام هدف (الإنسان عباديّاً) هو توصيل المبادئ إلي الآخرين و ممارسة (الأدوار) فيه، حينئذٍ فإنّ القيمة الفرديّة تتجسّد في مدى (الالتزام) بالمبادئ العباديّة، و هي المبادئ القائمة على علاقات (التعاون) في المستوى الاجتماعي و على الالتزام بالأوامر و النواهي في المستوى الفردي.

و الأهمّ من ذلك هو أنّ هذا المعيار متاح لجميع الأفراد مهما ضؤل شأنهم العقلي أو الفكري أو الثقافي أو الاجتماعي...الخ. فإذا

كانت الأسس الاقتصاديّة أو السلاليّة أو الثقافيّة مثلاً تلعب دورها بالنسبة للمجتمعات الأرضيّة حينئذ فإنّ الأفراد قد لا يتاح لهم الدخل الاقتصاديّ الضخم الّذي يجعلهم يتميّزون بهذه الطبقيّة و قد لايكون لهم التأهيل العقلي بأن يصلوا إلى مركز ثقافي مهم، أو لا يسمح لهم الوضع الاجتماعي بالوصول إلى مركز اجتماعي كبير. و هذا كلّه على العكس من مبدأ التقوى، حيث أنّ مبدأ التقوى مبدأ متاح لجميع البشر، كلّ واحد يستطيع أن يكون متّقياً، أي أن يعمل بأوامر اللّه تعالى و أن ينتهي عن نواهيه، لافرق بين كبير و صغير، بين غنيّ وفقير، بين مثقّف و غير مثقّف و...الخ.

من هنا يكتسب هذا المعيار أهمّيّة ضخمة ينبغي علينا في الواقع أن نتأمّل بدقّة هذا المعيار و أن نثمّنه كلّ التثمين ثمّ نستخلص من خلال مقارنته بالمعايير الاجتماعيّة الّتي وضعها الأرضيّون كم هو الفارق بين التصوّر الإسلامي و التصوّر الأرضي لهذا الجانب.

طبيعيّاً ثمّة سؤال قد يثار و هو أنّه إذا كانت التقوى سمة تحمل التفضيل، حينئذ فإنّ عمليّة التفضيل نفسها ربّما تتنافى مع مبدأ التكافؤ أو مع مبدأ التماثل بين البشر جميعاً في اتّسامهم بهذه السمة.

و يمكن الإجابة عن هذا السؤال بوضوح حينما نقول إنّ معيار التقوى ليس هو معياراً يبرز به الفرد أمام الآخـرين و يـتعالى بـهم مثلاً، بل العكس من ذلك كما سنرى أنّ الإسلام في الواقع لا يسمح للأفراد البتّة بأن يفضّل بعضهم على الآخر كما لاحظنا في مجالات سابقة أنّ الإسلام في الواقع يـصوغ الشـخصيّة أو يـرسمها وفـق توصيات بأن ترى نفسها أصغر من الآخرين، لذلك فإنّ المـطلوب من مبدأ التقوى هو التقوى من خلال تقوى اللّه سبحانه و تعالى، أي إنّ اللّه سبحانه و تعالى هو الّذي يكرم الشخصيّة بقدر تقواها.

بكلمة أخرى إنّ قوله تعالى (إنّ أكرمكم عند اللّه أتقاكم) يعني أنّه مؤشّر إلى درجة الشخص عند اللّه تعالى، و كذلك قـوله صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم (لافضل لعربي عـلى أعـجمي إلّا بـالتقوى) ينبغي حملها على التفضيل عند اللّه تعالى، و ليس عـند الشـخص ذاته، لذلك نجد فارقاً كـبيراً بـين (التـفاضل) الّـذي نـلحظه عـند الأرضيّين حيث ينسحب ذلك على (ذات الشخص) فيتحسّس بعلوّ ذاته و تفوّقه و بين التفاضل الإسلامي الّذي يدع (المفاضلة) مرتبطة بنظر اللّه تعالى و ليس بـنظر الشـخص. و هـذا مـفهوم له أهـمّيّته

الخطيرة جدّاً أي إنّ مسألة التزكية تظلّ مرتبطة باللّه تعالى فحسب لأنّها لو تركت للناس لأصدروا أحكاماً أيضاً قد يتحدّد من خلالها معيار تفاضلي لا يتناسب مع المعيار المشار إليه.

❊ ❊ ❊

ما تقدّم يجسّد حديثاً عن السيطرة و الخضوع أو الأمر و الطاعة و علاقة ذلك بمفهوم الطبقيّة و ما تنتظمها من علاقات أوضحناها مفصّلاً. و كنّا قد بدأنا بالحديث أوّلاً عن العمل الاجتماعي أو الفعل الاجتماعي (التعاون) ثمّ بالسيطرة و الخضوع، و أمّا الآن فنتحدّث عن عمليّة اجتماعيّة أخرى من خلال التصوّر الإسلامي ألا وهي عمليّة:

رابعاً: التنافس

يظلّ التنافس في التصوّر الإسلامي محكوماً ـ كالتعاون ـ بنمطين: إيجابي و سلبي. و الفارق بينه و بين التعاون، أنّ التعاون يقترن بعمليّة (جمع) لنشاط فردي أو جماعي، بينا يقترن (التنافس) بعمليّة (فصل) لنشاطهم، إلّا أنّ العمليّتين تصبّان في فعل خيّرٍ واحد هو: تحقيق الهدف العبادي ... فمثلاً: حينما (يجتمع) أفراد متعدّدون

من العسكريّين في حفر خندق لهم، نكون بذلك أمام عمليّة (تعاون)، و لكن حينما (ينفصل) أحدهم عن الآخر ليحقّق نصراً، نكون أمام عمليّة (تنافس)، و في الحالتين نواجه عمليّة عباديّة مشروعة، أي إنّهما (التعاون و التنافس) يصبّان في هدف عبادي واحد.

طبيعيّاً، ثمّة مستويات متنوّعة من التنافس، بعضها يقترن بما هو (ذاتي) و لكنّها الذات الباحثة عن (الطاعة) و ما يترتّب عليها من الثواب و الاستباق إلى فعل الخيرات. و بعضها يقترن بما هو (ثواب دنيوي) و لكنّه مشروع و ذلك مثل (السلب العسكري)، و بعضها يتنازل أساساً عن (الذات) أي إنّ المنافسة هنا تنازل و ليس بحثاً عن الذات المشروعة مثل الاستباق إلى المصالحة حيث يسبق الشخص الآخر إلى أن يصالحه حتّى يظفر بثواب أكثر من جانب، و حتّى يحقّق ما هو أهمّ من ذلك و هو المصالحة بين شخصين مؤمنين، و بعضها يقترن بمصلحة عامّة كالتسابق بين الخيول من أجل التدريب على المعارك العسكريّة، و هكذا.

و في الحقيقة هذه الأنماط من التنافس لا يكاد البحث الأرضي

يفقه ممارستها إلّا نادراً، خلا بعض المجتمعات الّتي تـحيا بـمنأىٰ عن الحضارات الماديّة حيث ينقل لنا علماء الأقوام تنافس بـعض الجماعات في التنازل عـن الذات: كـالتنازل عـن مـمتلكاتهم أو التسابق إلى المصالحة بينهم...

بعد ذلك نتّجه إلى عنوان آخر هو:

خامساً: الصراع

المفهوم الأرضي للصراع يأتلف و يتقاطع مع التصوّر الإسلامي. أمّا ائتلافه فمن زاوية ما لاحظناه من إمكانيّة انسحابه بـين قـطبي الخير و الشرّ... أمّا تـحديد ذلك (أي القـطبين المـذكورين) فـإنّ التصوّر الإسلامي لايعنى البتّة بالصراعات الطبقيّة بكلّ مستوياتها الاقتصاديّة و السلاليّة و الثقافيّة و الخ، بل ينحصر ذلك في صراعه مع الشيطان و نزعاته المنسحبة على السلوك البشري.

كما أنّ وجهة النظر الأرضيّة الذاهبة إلى أنّ الصراع ينطوي في بعض مراحله على معطيات، فأمر لا نقرّه إسلاميّاً: تساوقاً مع مبدأ (المقدّمة أو الوسيلة لاتنفصل عن النتيجة أو الغاية).

سادساً: الانسحاب

ترى ما ذا يقصد بالانسحاب؟ إذا كان الصراع يعني دخول أحد الأطراف الاجتماعيّة مع طرف آخر، فإنّ الانسحاب يعني عدم دخوله في الصراع مع الطرف الآخر، ...

و الواقع أنّ هذا النمط من العلاقات يظلّ واحداً من العمليّات الاجتماعيّة الّتي تخبرها المجتمعات في مواقف متنوّعة: كما لو تعذّر مثلاً على أحد الأطراف أن (يتعاون) مع الآخر لافتراقهما إيديولوجيّاً، أو تعذّر الدخول في الصراع حياله: إمّا لانتفاء فائدته أو استتباع الصراع لغير صالحه.

وهذا النمط من العلاقات يأخذ في التصوّر الإسلامي أهميّته الخاصّة نظراً لافتراق الإسلام أساساً عن جميع الإيديولوجيّات الأرضيّة و تعامله وفق مبادئ يجهلها الأرضيون نظراً لعزلتهم عن السماء.

و يمكننا في هذا الصدد أن نستشهد بنماذج من العلاقات الانسحابيّة في مستوياتها المتنوّعة ...

مثلاً في نطاق المؤسّسات الكبرى كـ(الدولة مثلاً) فإنّ

(الانسحاب) ـ في حالة تعذّر الصراع للأسباب الّتي ذكرناها ـ يظلّ من أشدّ الظواهر بروزاً لدى الجماعة الإسلاميّة (لا لأنّ الانسحاب يجسّد عزلة أو هروباً حيث أنّ الهروب من مواجهة الانحراف تترتّب عليه مسؤوليّات ضخمة، بل لأنّ الموقف يتطلّب ذلك)....

و في نطاق الجماعات الأوّليّة نجد أنّ التوصيات الإسلاميّة تطالب بالانسحاب مثلاً من أيّ مجلس منحرف يتعرّض بالسوء للمبادئ الإسلاميّة، كما نجدها تطالب بالانسحاب أو عدم التعامل مع أيّة جماعة منحرفة (مثل جماعات اللهو و الشراب و... الخ)، بل تطالب النصوص في مواقف خاصّة، أن تتّجه الجماعة أو الأفراد إلى (العزلة الاجتماعيّة) إذا كان الموقف يتطلّب ذلك، بحيث تصبح استمراريّة «العلاقة» ذات ضرر عبادي على الشخصيّة الإسلاميّة، و هذا ما يفسّر لنا مفهوم (العزلة) الّتي طالبت النصوص بها في مواقف خاصّة و هو ممّا يشبه بعض الممارسات الأرضيّة الّتي تجنح إلى الاستقالة مثلاً من المؤسّسات الحكوميّة حتّى لا تتحمّل مسؤوليّة المشاركة في الانحراف.

طبيعيّاً، ينبغي أيضاً أن نضع فارقاً بين (الانسحاب) الّذي يعني

احتفاظ المجتمع الإسلامي بخصائصه المتميّزة و عدم التفريط بـها انطلاقاً من حسّ المسؤوليّة، و بين الانسحاب المَرَضي الّذي يـعدّ مؤشّراً إلى اضطراب الشخصيّة، و بين (التكـيّف) الّـذي سـنتحدّث عنه، حيث يصبح التكيّف واحداً من أهمّ العمليّات الاجتماعيّة الّتي تميّز طابع الإسلاميّين، ...

و هذا ما يجرّنا إلى أن نتحدّث تحت العنوان الآتي وهو:

سابعاً: التكيُّف

من الـممكن أن نـعرّف (التكـيّف) بأنّـه: تـمرين الشـخصيّة و ترويضها على أن تتقبّل الآخر، بشراً كان أو موقفاً الخ، أي إحداث العـلاقة المـرنة أو مـعايشة مـفهوم (الألفـة). هـذا إلى أنّ عـلماء الاجتماع يـصطنعون فـوارق بـين عـمليّة (التكـيّف) و (التـمثّل) و (التوحّد)، فيما لايعنينا الدخول إلى تفصيلات ذلك.

والمهمّ إسلاميّاً أنّ التعاون إذا كـان يشكّـل عـمليّة اجـتماعيّة خاصّة بين المؤمنين المتفاعلين اجتماعيّاً، فإنّ «التكيّف» يشكّـل الوجه الآخر من التفاعل أي: التفاعل العام، و نحن سـوف نـقتصر

على هذا المصطلح لنشير إلى أيّـة عـلاقة تـفاعليّة بـين الإنسـان والآخرين أو البيئات الأخرى سواء أكانت بيئات طبيعيّة أو ثقافيّة أو سواهما، بمعنى أنّ التكيّف هو إقامة علاقة بين إسلاميّين تتفاوت أمزجتهم، و بين فئات أو شرائـح اجـتماعيّة تـتفاوت إيـديولوجيّاً و بين بيئات ماديّة و ثقافيّة، بمعنى أنّ هناك نـمطين مـن البـيئات: نمطاً بشريّاً و نمطاً ماديّاً، تتطلّب مثل هذا التكيّف....

وأمّا النوع الأوّل وهو التكيّف الاجتماعي أي التكيّف من خلال العلاقات مع الآخرين فإنّ التوصية الإسلاميّة القائلة (لا خير فيمن لا يألف و لا يؤلف)، تعبّر بوضوح عن هذا المبدأ بشكل يعبّر عـن أهمّ أشكال التفاعل الاجتماعي و أدقّ صوره المفضية إلى تحقيق التوازن: طالما نـعرف بأنّ مشـاعر الكـراهـيّة بـنمطيها الإيـجابي و السلبي سوف تمتصّها عمليّة (التكـيّف) الّـتي تـعني ـ فـي أحـد مصاديقها ـ «مجاملة» الأطراف الاجتماعيّة، حيث تفضي المجاملة إلى عمليّة تعاون بين الأطراف كما هو واضح، ... و أمّا في صورتي مشاعر الحبّ أو الحياد فإنّ التعاون سوف يكتسب فاعليّة ضخمة دون أدنى شكّ: مادام الحرص على أن يألف الإنسان الآخرين و أن

يألفه الآخرون مسبوقاً بأرضيّة من الحبّ أو الحياد اللّذين يساعدانه على تحقيق التعاون.

و يمكن في الواقع أن نحدّد إسلاميّاً ثلاثة أشكال من العلاقات الاجتماعيّة القائمة على (التكيّف):

١. علاقة المؤمنين بعضهم مع الآخر.

٢. علاقتهم مع النماذج غير الملتزمة أو الأقلّ وعياً و التزاماً بمبادئ الإسلام.

٣. علاقتهم مع المخالف لهم أيديولوجيّاً ...

و قد حدّد الإمام علي (ع) نمط العلاقة الّتي ينبغي أن تطبع النموذجين الأوّلين: حيث صنّف جماعة الأصدقاء إلى جماعة (الثقة) و جماعة (المكاشرة)، فطالب أن يتمّ التعاون بأقصى مستوياته بالنسبة إلى جماعة الثقة، و أمّا بالنسبة إلى جماعة المكاشرة: فقد طالبت التوصية المذكورة بأن تمارس حيالها عمليّة (تكيّف) تقوم على عنصر المجاملة حيث قال عليه السلام: (و أمّا إخوان المكاشرة فإنّك تصيب منهم لذّتك، فلا تقطعنّ ذلك منهم، و لا تطلبنّ ما وراء ذلك من ضميرهم، و ابذل لهم ما بذلوا لك من

طلاقة الوجه و حلاوة اللسان)... فبالرغم من أنّ هذا التصنيف يتناول الجماعة الأوّليّة إلا أنّه ينسحب على الجماعات الثانويّة أيضاً: مادامت التوصيات المتنوّعة الّتي تشير إلى أنّ المؤمنين إخوة، و أنّها لا تنحصر في العلاقة النسبيّة و الأوّليّة فحسب بل تتجاوزها إلى الأخوة في الدين، حينئذٍ فإنّ التعامل وفق العلاقة المشار إليها تنسحب على مطلق الجماعات أوليّة كانت أو ثانويّة.

و هذا ما يمكن ملاحظته في التوصية القائلة (لا عليك أن تصحب ذا العقل و إن لم تحمد كرمه، و لكن انتفع بعقله و احترس من سيّء أخلاقه، و لا تدعنّ صحبة الكريم و إن لم تنتفع بعقله و لكن انتفع بكرمه بعقلك). فهذه التوصية تطالب بعمليّة (تكيّف) مع نمطين من الجماعات الّتي تمتلك إحداها فاعليّة عقليّة أو معرفيّة و تفقد الفاعليّة الأخلاقيّة، والأخرى عكسها، ممّا يعني أنّ هدف التوصية هي الإفادة بعامّة، من خلال (التكيّف) الاجتماعي. و أمّا النمط الثالث من التكيّف فيتمثّل في التعامل مع الشرائح الاجتماعيّة الّتي تختلف إيديولوجيّاً مع المؤمنين، حيث تطالب التوصيات الإسلاميّة بالتكيّف مع تلك بهذا النمط من التوصية الواردة عن

الإمام الصادق عليه السلام حينما سئل: كيف ينبغي أن نصنع فـيما بيننا و بين قومنا و بين خلطائنا من الناس؟ فقال (ع): تؤدّون الأمانة إليهم و تقيمون الشهادة لهم و عليهم، و تعودون مرضاهم و تشهدون جنائزهم)، فهذه التوصية ـ كما هو بيّن ـ تحدّد مفهوم (التكيّف) في أقصى مستوياته بحيث لا يحجز التفاوت الأيديولوجي من تفاعل الجماعة الإسلاميّة مع الجماعات الأخرى في علاقات التعاون بين الطوائف المختلفة.

ونتنقل الآن إلى عنوان جديد هو:

التغيّر الاجتماعي

يحتلّ مصطلح أو عنوان (التغيّر الاجتماعي) مساحة مهمّة في علم الاجتماع إلى درجة أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ علم الاجتماع أساساً هو علم التغيّرات الاجتماعيّة، ما دامت المجتمعات لا تتوقّف عن الحركة إيجاباً أو سلباً، الخ.

المهمّ أن نتحدّث عن هذه الظاهرة أرضيّاً و إسلاميّاً:

١. أرضيّاً: نجد أنّ هؤلاء الباحثين يتحدّثون عن التغيّر من حيث أسبابه و أنماطه و كيفيّاته.

فمن حيث الأسباب يحدّد هؤلاء عوامل جغرافيّة (كالتغيرات الطبيعيّة في الأرض و غيرها)، و عوامل حيويّة تتّصل بحياة الكائن البشري (كالوراثة) ثمّ عوامل تقنيّة، و عوامل ثقافيّة وهكذا... أمّا

من حيث أنماطه يشير علماء الاجتماع إلى ثلاثة أشكال منه هي:

١ . الشكل التصاعدي: أي التطوّر التقني و الفكري حيث يأخذ طابعاً تطوّرياً إلى الأمثل.

٢ . الشكل المتموّج: حيث تبرز ظاهرة ثمّ تتلاشى ثمّ تعود و هكذا...

٣ . الشكل المتأرجح بين إمكانيّة التصاعد و إمكانيّة التنازل أيضاً (كما لو حدثت انتكاسات مثلاً).

و أمّا من حيث الكيفيّة، يشير هؤلاء إلى مفهومات كـ(التقدّم) و (التأخّر) و (الاستواء) و (الانحراف) الخ، حيث تظلّ هذه مفهومات تتّسم بـ«النسبيّة» كما هو واضح، متفاوتة من مجتمعٍ إلى آخر حسب نظرته الأخلاقيّة للأشياء.

و أمّا إسلاميّاً، فمادام (التغيّر) كما قلنا يشكّل قانوناً اجتماعيّاً، حينئذٍ لا نعني بتحديد أسبابه و أشكاله وكيفيّته إلّا بمقدار ما يرتبط بالمفهوم العبادي. و بكلمة جديدة: إنّ ما ينبغي طرحه إسلاميّاً هو: كيفيّة الاستجابة حيال «التغيّرات» الّتي يواجهها الأفراد و الجماعات الإسلاميّة ...

إنّ التغيّرات الاجتماعيّة يمكن شطرها إلى عنصر (ثقافي) و عنصر (حضاري)، و الأوّل يقصد منه الجانب المعنوي من التغيّر فيما يشكّل الموقف الفلسفي و الأخلاقي و المعرفي، و أمّا الآخر فيقصد منه الجانب المادّي من التغيّر فيما يشكّل جميع التغيّرات المرتبطة بالتقنيّة و العمران و نحوهما، وهذا الاصطناع بين ثقافي و حضاري هو أحد أشكال التقسيم الاصطلاحي، و في الواقع نحن نستخدم في الغالب العنصر الثقافي ليشمل الجانب المادّي و الحضاري. و لكن في هذا الحقل سوف نفصل بين ما هو معنوي و نطلق عليه مصطلح «ثقافة» و بين ما هو مادّي و نطلق عليه مصطلح «حضاري» لمجرّد الإيضاح لا أكثر. و نقف مع التغيّر الثقافي أوّلاً فنقول:

إذا قسّمنا العنصر الثقافي إلى ثلاثة أقسام: فلسفي و أخلاقي و معرفي، حينئذٍ فإنّ القسم الأوّل (و هو البعد الفلسفي) و نعني به الموقف الفكري من الكون و المجتمع و الإنسان، مثل هذا الموقف إسلاميّاً يظلّ موسوماً بـ(ثبات المبادئ) بصفة أنّ الإسلام يمثل مجموعة من القوانين المطلقة الّتي لا يطرأ عليها أي تغيير، و لذلك

يقف الإسلام موقفاً مضاداً من جميع التيّارات العلمانيّة الّتي شهدتها المجتمعات قديماً و حديثاً. أمّا القسم الآخر من العنصر الثقافي (و هو البعد الأخلاقي) فيما نقصد منه مجموعة القيم الّتي تجسّد تعامل الناس بعضهم مع الآخر، فيما رسمتها المجتمعات بمعزل عن مبادئ الإسلام، فإنّ الإسلام أيضاً يقف منها موقف التضادّ، أمّا ما عداها، فإنّ المجتمع الإسلامي قد يقرّ بمشروعيّتها نظراً لكونه قد نسج صمتاً حيالها و سمح للمجتمعات الإسلاميّة بأن يعملوا عقولهم في مواجهتها و يفرزوا ما هو صائب أو منحرف منها، طالما نعرف بأنّ نظريّة (نزعة الخير) من جانب، و إلهاميّة الإدراك لما هو خير أو شرّ من جانب آخر، تسمحان للإنسان ـ حتّى لو كان منعزلاً عن مبادئ السماء ـ بأن يهتدي في حالات خاصّة إلى صياغة قيم إيجابيّة، تجعل التجاوب معها أمراً مشروعاً في التصوّر الإسلامي ...

و أمّا القسم الثالث من العنصر الثقافي (و هو البعد المعرفي) فيما نقصد منه ضروب العلم أو الفنّ و ما تواكبها من أدوات ثقافيّة، فإنّ الإسلام يقرّ بمشروعيّتها دون أدنى شكّ: مادام الإسلام هو نفسه

يلحّ على طلب المعرفة و إتقان أدواتها: خلا المعرفة الّتي تتضمّن ما هو منحرف أو ما هو أداة للانحرف أو ما كانت عديمة الفائدة، سواء أكانت علماً أو فنّاً.

و أمّا بالنسبة إلى الإسلام و التغيّر الحضاري (أو المادي): فنعني به كلّ ما يخترعه الإنسان من أدوات يستخدمها في تأمين حاجاته و إشباعها، ... و في هذا الصعيد لا ترديد في أنّ السماء تـندب إلى هذا الجانب، عبر إشاراتها إلى تسخير مـا فـي الطـبيعة مـن أجـل الإنسان و مطالبتها بإعداد ذلك و تحسينه، و ما أشاره القرآن الكريم إلى صناعة الحديد و المحاريب و الجـفان و إعـداد القـوّة الخ، إلّا لتجسيد مفهوم التصنيع و التحسين و الإعداد ...

بيد أنّ المطالبة بالتقنيّة و المطالبة بالتكيّف معها مشروط (كما هو جوهر العمل العبادي) بتسخيرها لصالح الإنسان بـحيث تـنطوي على فائدة يعتدّ بها، أمّا في حال استتباعها لمـا هـو مـنحرف مـن السلوك، حينئذٍ لابدّ أن يقف الإسلام منها موقف التضادّ...

فمثلاً في صعيد (التكيّف) مـع المـظاهر الخـارجـيّة المـرتبطة بظواهر الملبس و المسكن و المركب و المطعم، تطالب النـصوص

الإسلاميّة من جانب بتوفير الأفضل (كالمطالبة مثلاً بسعة الدار)، و تطالب من جانب آخر بعمليّة تكيّف لما هو مألوف اجتماعيّاً (كالمطالبة بأن يرتدي الإنسان لباس زمانه) أي ألّا يشذّ عن الأعراف الاجتماعيّة السائدة، لكنّها من جانبٍ ثالث تمنع من الملابس الشاذّة أو المحسّسة لزهو الإنسان و تعاليه على الآخرين، أو المستتلية للانحراف. وكذلك بالنسبة إلى السكن و إلى وسائل النقل أو أداة الطعام بحيث تمنع النصوص من بناء الدار الشاهقة، و استخدام وسيلة النقل المتميّزة، و استخدام أدوات الأكل و الشرب المصاغة من أدوات معدنيّة ذات ضرر صحّي أو ذات تميّز اجتماعي الخ، ....

هذه المستويات الثلاثة من التعامل مع (التغيّرات) المادّيّة (أي الإعداد و التكيّف، و المنع) تكشف لنا أوّلاً عن (نسبيّة) المواقف من عنصر (التغيير الاجتماعي) و تكشف ثانياً عن المعطيات الاجتماعيّة لهذا الموقف ... فالمطالبة بإعداد تقني لصالح الإنسان، يكشف عن حرص المشرّع الإسلامي على تأمين الحاجة له، ... و المطالبة بأن (يتكيّف) مع البيئة الاجتماعيّة في أعرافها السائدة،

يكشف عن حرصه على أن تصبح الشخصيّة الإسلاميّة (مستوية) لا شذوذ في سلوكها. و أمّا مطالبتها بعدم التصنيع أو التكيّف في مجالات أخرى فحينئذ يكشف ذلك عن مدى حرص المشرّع الإسلامي على أن تبقى الشخصيّة الإسلامي بمنأى عن كلّ انحراف، فاستخدام الملابس الشاذّة أو وسيلة النقل المتميّزة، أو الدار الشاهقة تنطوي على جملة مفارقات، منها: الشذوذ عن الأعراف الاجتماعيّة، ومنها: الشذوذ عن خطّ الاستواء النفسي، حيث أنّ اللباس أو النقل أو السكن المتميّز يحسّس الشخصيّة بزهوها و تعاليها على الآخرين.

كما أنّ انعكاساتها تتمثّل في ردود الفعل الاجتماعيّة الّتي تتحسّس بمشاعر الدونيّة أو الفقر، نتيجة لعدم إمكانها ... و من ذلك: ظاهرة الضرر الصحّي مثلاً أو ظاهرة العبث، إذ أنّ استخدام ما هو عديم الفائدة ـ فضلاً عن كونه مصحوباً بالضرر المادّي أو المعنوي) لا ينطوي على حكمة اجتماعيّة، بقدر ما يكون مؤشّراً إلى عبثيّة السلوك و انعدام حسّ المسؤوليّة وهذا ما لا يتوافق مع التصوّر الإسلامي للسلوك.

و هناك مسائل أخرى تتعلّق بالتغيّرات الطبيعيّة و موقف الإسلام منها و بالتركيب السكّاني و موقف الإسلام من ذلك و الظاهرة السكّانيّة الخ فيما نحيل القارئ إلى الكتاب المفصّل في هذا الميدان، و هو (الإسلام و علم الاجتماع).

الفصل الرابع

تنظيم الحياة المشتركة

من الواضح أنّ الفعل الاجتماعيّ أو العمليّة الاجتماعيّة تـنتظم خلال علاقات محدّدة بين أفـراد و جـماعات، و هـذه الوحـدات الاجتماعيّة قد تتميّز بحجم محدود (كالوحدة العائليّة)، و (جماعة الأقارب) و (الأصدقاء) ... وقد تكون عكس ذلك ذات سعة كبيرة كـ(موظّفي الدولة) أو (الجمهور) أو (الأمّة).

و هناك وحدات اجتماعيّة تتميّز، بـالعلاقة المـباشرة كـالأسرة و الأصدقاء و موظّفي الدائرة الخاصّة، مقابل الوحدات الاجتماعيّة الّتي تنظّمها علاقات غير مباشرة كالجهاز الإداري، أو المواطنين.

و هناك من الوحدات ما تتميّز بالثبات النسبي كـالعائلة مـقابل الوحدات الّتي تتميّز بالعلاقات الطارئة كالوحدة الدراسيّة مـثلاً... و هذا النمط أيضاً ينشطر إلى ما هو محدّد بمرحلة زمنيّة، و إلى مـا

هو مؤقّت كجماعة الصلاة... و أخيراً إلى ما هو تجمّع دوري كجماعة الصلاة و إلى ما هو موقفي يتحدّد وفقاً للظروف: كجماعة المستمعين إلى محاضرة أو خطبة.

و هناك من الوحدات الاجتماعيّة الّتي تضطلع بوظائف تتّصل بالتربية و التعليم و الاقتصاد و الحكم. حيث تضمّ داخلها وحدات متنوّعة تسهم جميعاً في صياغة النُظُم التربويّة و السياسيّة، الخ.

ثمّ إنّ هناك وحدات اجتماعيّة مركّبة بحيث تشكّل هرماً تلتقي عنده الوحدات المذكورة، كالأمّة أو الدولة أو المرجعيّة وهكذا. وهذه المستويات و الأشكال و الأحجام و وظائف كلّ منها، يتناولها علم الاجتماع من زوايا متنوّعة، و يخضعها لتصنيفات اجتماعيّة كـ(المجتمع، والجماعة، والرابطة، والمؤسّسة، والطبقة، والتنظيم، والنظام، الخ). و هي تصنيفات موروثة و معاصرة تخضع لطبيعة الموقف الفكري الّذي ينطلق منه عالم الاجتماع ... و لكن ما يعنينا إسلاميّاً هو: طبيعة التصوّر الإسلامي لهذه التصنيفات، و النهج أو الطريقة الّتي يختطّها في هذا الجانب.

المهمّ هو أن نتناول في هذا الصدد ما يرتبط بتنظيم مختلفَ

العلاقات وذلك أوّلاً في صعيد «البناء» العام ثمّ في صعيد البناء الخاصّ، و نبدأ ذلك بالحديث عن التناول البنائي والجزئي للعلاقات فنقول:

يلاحظ أنّ علماء الاجتماع الأرضيّين يتناولون العلاقات الاجتماعيّة من خلال ثلاثة محاور:

١. «العلاقات البنائيّة» أي: دراسة الأبنية العامّة للمجتمعات.

٢. «العلاقات العضويّة» أي: دراسة الظواهر الجزئيّة من خلال ربطها بالبناء العام.

٣. دراستها منفصلة عن البناء المذكور.

أمّا إسلاميّاً: ففي تصوّرنا، أنّ كلّاً من هذه الاتّجاهات يفرض مشروعيّته بحسب متطلّبات الموقف العلمي أو الاجتماعي. إنّ الإسلام بصفته هيكلاً فكريّاً يتناول الحياة الاجتماعيّة من خلال (الكلّ)، حينئذٍ فإنّ دراسات العلاقات أو الظواهر تأخذ مشروعيّتها في التناول البنائي لها، فلا يمكن فصل العلاقات الاقتصاديّة فيه عن العلاقات الثقافيّة، و لا فصل الأخيرة عن العلاقات السياسيّة، و هكذا... كما أنّ تناول جزئيّة من العلاقات (كالعائلة) أو (كالفقر)

لا يمكن فصلها عن الكلّ الاجتماعي، فالعلاقات (العائليّة) المرتبطة بمفهوم التناسل البشري، أو العلاقات التوزيعيّة بين الأغنياء و الفقراء، فضلاً عن أنّ أحدهما مرتبط بالآخر عضويّاً إلّا أنّها تظلّ مرتبطة بالهيكل الإيديولوجي في الإسلام و طريقة تنظيمه للعلاقات.

فالتفكّك العائلي الّذي يطبع مجتمعات اليوم مثلاً (و هو أمر عرض له علماء الاجتماع) يظلّ مرتبطاً بالمؤسّسة الثقافيّة العلمانيّة الّتي تزيّن للناس: تأخير الزواج، تحديد النسل، عدم تعدّد الزوجات، تلقّف الحضانة للطفل، انفصال الذرّيّة في مرحلة الرشد، حرّيّة الطلاق للمرأة، الصداقة التمهيديّة للزوجين، الخ، هذه الظواهر المرتبطة بالمؤسّسات (الأسريّة) تظلّ ذات علاقة بالمؤسّسة الثقافيّة الّتي تزيّن لها هذه المفهومات، أو المؤسّسة (الحكوميّة) الّتي تشرّع لها القوانين و تهيّئ لها إمكانيّات التنفيذ.

لكن ينبغي أن نضع في الاعتبار، أنّ تحقيق (التوازن الاجتماعي) في نطاقاته الجزئيّة أو الشاملة، يعتمد أساسين، أوّلهما: (الوعي الإسلامي) و الآخر (الضبط الإسلامي)، فبقدر

انتشار الوعـي و بـقدر فـاعليّة الضـبط يـتحقّق التـوازن النسـبي و المطلق للمجتمعات.

فمشكلة الانـحراف الجـنسي مـثلاً مـن المـمكن أن تـحلّ إذا افتراضنا أنّ الوعي قد انتشر إسلاميّاً، و إلّا فبواسطة (الضبط) كـما قلنا، لكن مادمنا نجد أنّ الأداة الرسميّة الضابطة غير فاعلة حينئذٍ فإنّ الوظيفة العباديّة تـنحصر فـي مـمارسات الواعـين فـحسب، و لذلك ـ و هذا ما كـرّرناه ـ يـظلّ (الفـرد) و ليس (المـجتمع) هـو المضطلع بتحمّل مسؤوليّته الاجتماعيّة، وهذا ممّا يسوّغ لنا دراسة الظاهرة (جزئيّاً): كما لو درسنا أبـعاد العـلاقات الزوجـيّة دون أن نربطها بالشرائح الاجتماعيّة الأخرى الّتي يتعذّر تحقّقها إسـلاميّاً، بل يقتادنا هذا الفـهم الاجـتماعي للـعلاقات، إلى أن نـركّز عـلى (علاقات) تبدو ـ في نظر الاتّجاه الأرضي ـ عاديّة أو غير مـقترنة بأهمّيّة بنائيّة،... الخ، و لكنّها إسلاميّاً تحمل خطورة عباديّةولا شكّ.

من هنا نبدأ بالحديث أوّلاً عن تنظيم العـلاقات الخـاصّة، ثـمّ نتبعها بالحديث عن تنظيم العلاقات العامّة، و هذا ما نطرحه ضـمن عنوان:

تنظيم العلاقات الخاصّة

نعني بمصطلح (العلاقات الخاصّة) ما يشمل ما يطلق عليه (الجماعات الأوّليّة) و امتداداتها المتنوّعة الّتي تطبعهعا سمات من مثل: المواجهة، محدوديّة العدد، الأهداف المشتركة، الثابتة و الطارئة، مع ملاحظة أنّ أمثلة هذه العلاقات إذا كانت منظمّة ضمن الأهداف المشار إليها، فإنّ عمليّة (التعاون) تظلّ هي المحدّدة لها، لكن قد تطبع بعضها علاقات التنافس أو الصراع...الخ.

إلّا أنّ المهمّ هو أن نتحدّث عن طرائق التنظيم للعلاقات المشار إليها ... و يمكننا أن نرسم شبكة من العلاقات المنتظمة بين الناس، بعضها يجسّد ما هو ثابت، و بعضها يجسّد ما هو طارئ، و بعضها يجسّد جميع الناس و بعضها يجسّد ما هو عاطفي أو ثقافي، أو اقتصادي، الخ ...

و يمكننا أن نرصد هذا العدد في أربعة أشكال هي: الأسرة، القرابة، الجيران، الأصدقاء. وهذه الشبكة الرباعيّة من العلاقات تتّسم بجملة سمات:

١ . كونها علاقات لا مناص من إقامتها: اتّساقاً مع فطريّة (الحاجة) إلى الاجتماع.

٢ .كونها يغلب عليها طابع (الإعطاء) و ليس (الاكتساب)، أي إنّ البشر تفرض عليه أمثلة هذه العلاقات: بنحو يضطرّ إليها: كالعلاقة بين أعضاء الأسرة والأقرباء و الجيران، فالأقرباء بحكم الدم، و الجيران بحكم المكان: يفرض عليهم إقامة العلاقة بشكلٍ و بآخر.

٣ . كونها علاقات من الممكن أن يستغني عن غيرها في حالة افتراض ظروف اجتماعيّة أو فرديّة لا تسمح بامتداد شبكة العلاقات إلى أوسع من ذلك، كما لو افترضنا مجتمعاً تغلب عليه (الفرديّة)، أو تطبعه الأمراض النفسيّة، أو افترضنا مجتمعاً منحرفاً بعامّة أو تسيطر عليه حكومة دكتاتوريّة، حينئذٍ فإنّ الحدّ الأدنى من العلاقات يظلّ فارضاً فاعليّته في نطاق أفراد الأسرة و أقاربهم و جيرانهم و أصدقائهم المحدودين.

٤. كونها (و هذه هي سمة اجتماعيّة لها أهميّتها) تجسّد علاقات مستغرقة للأفراد جميعاً. أي إنّ المجتمع ككلّ ينتظم أفراده في هذه الشبكة من العلاقات، فكلّ فرد يمثّل مركزاً أو دوراً في أسرته و أقاربه و جيرانه، فيكون المجتمع بأسره حينئذٍ مجموعة شبكات بملايين أفراده الّذين يتفاعلون في علاقات موزّعة على شبكة رباعيّة.

٥. كونها تقترن ـ بالإضافة إلى ما هو عاطفي أو فطري من الحاجات ـ بالحاجات الضروريّة الأخرى، حيث تتكفّل هذه الشبكة من العلاقات بإشباع الحاجات الّتي يتعذّر إشباعها من مصادر خارجيّة (كالمساعدات الاقتصاديّة الّتي تتحقّق بين الأقارب و الجيران و الأصدقاء).

٦. كونها علاقات تتّسم بـ(الثبات) و ليس (الطروء)، أي: إنّها ذات طابع استمراري (و إن كان هذا عرضة للتغيّر)، فالأفراد مثلاً لاينسلخون عن العلاقات الأسريّة، و لكنّ الفرد إذا انسلخ عن أسرته الأبوينيّة (في حالة زواجه) أصبح منتسباً لأسرة أخرى (يترأّسها هو)، و إذا انتقل من مكان إلى آخر (جاور) آخرين، و إذا خسر صديقاً (صادق آخر) وهكذا.

من هنا سوف نعرض لهذه الجماعات بالإضافة إلى جماعات أخرى و ندرجها ضمن عنوان عام هو:

العلاقات العاطفيّة

حيث أنّ هذه العلاقات العاطفيّة هي الّتي تطبع في الغالب أمثلة هذه الجماعات الّتي أشرنا إلى بعض سماتها، ونبدأ الآن بالحديث عن الجماعة الأولى و هي:

١. الأسرة

الأسرة وحدة اجتماعيّة خبرتها المجتمعات منذ نشأتها الأولى (آدم و زوجته و ذرّيّته) و حتّى الحياة المعاصرة، خلافاً لما يزعمه بعض علماء الاجتماع و الأقدام ممّن أنكر وجود الأسرة في دلالتها الّتي خبرتها العصور الوسطى و الحديثة كلّ ما في الأمر أنّ (الانحراف) رافق بعض مجتمعات الأرض في مراحل تأريخيّة متنوّعة و ليس في مرحلة النشأة الأولى للمجتمعات، حيث خبر بعضها انعدام الزواج في نطاقه المشروع كالإباحيّة الجنسيّة وَ تعدّد

الأزواج و تبادل الزوجات الخ من الأشكال الشاذّة الّتي يذكرها علماء الاجتماع فيما يذهبون إلى وجود بقايا منها في بعض المجتمعات المتخلّفة.

بيد أن الغالب هو وجود «الأسرة» في شكلها المألوف، و نعني به: الاتّحاد بين كائنين، و ما يستتبعه من الإنجاب ...

طبيعيّاً، لا يعنينا التفاوت الّذي يمكن أن يحصل لدى بعض علماء الاجتماع في تحديدهم لدلالة الأسرة و نطاقها بقدر ما نعتمد التصوّر الإسلاميّ للأسرة متمثّلة في الأبوين و الأولاد، و تجاوزها (في بعض النطاقات و الوظائف) إلى الأجداد و الأحفاد و الأعمام و الأخوال... ممّن يمكن أن (يتداخلوا) أُسريّاً في ظواهر ترتبط بولاية الأمر أو الإرث و نحو ذلك، ممّا يطلق عليه مصطلح الأرحام، كما يستقلّون أسريّاً في النطاق المألوف.

و لعلّ ما نودّ أن نبدأ به هو: أن نحدّد الوظيفة الاجتماعيّة للأسرة، من حيث المقارنة بين التصوّر الإسلامي و الأرضي وهذا ما يمكن أن نبدأه بالقول: إلى أنّ نقاط الالتقاء بين هذين التصوّرين يتمثّل في كون الأسرة تجسّد استمراريّة التناسل البشري من

جانب، وكونها تضطلع بعمليّة التنشئة الاجتماعيّة من جانب ثان، فضلاً عن إشباعها للحاجات الجنسيّة و العاطفيّة و الجماليّة للزوجين من جانب ثالث ... و يلاحظ أنّ التصوّر الأرضي يضيف أهدافاً أخرى كالهدف الاقتصادي، و تحديد المركز ... الخ.

إلّا أنّ نقاط الافتراق تبدأ بين التصوّرين الإسلامي و الأرضي من تحديد الحجم الوظيفي لهذه الجوانب، فالاتّجاهات الأرضيّة تتفاوت في وجهات النظر المرتبطة بحصر الوظائف الثلاث في الأسرة: حيث لايحصر البعض منها مهمّة «التناسل البشري» و «التنشئة» و «الإشباع» بقدر ما يجد أنّ الممارسات غير المشروعة لا حرج منها في استمراريّة التناسل و في إشباع الحاجات الجنسيّة و الجماليّة و العاطفيّة، و أنّ دور الحضانة و نحوها تتكفّل بعمليّة التنشئة الاجتماعيّة ...

و لكن إسلاميّاً: تظلّ عمليّة التناسل البشري منحصرة في هذا الجانب بما يواكب ذلك من استتباعه لحفظ الأنساب و التماسك الاجتماعي لهذه المؤسّسة: حيث أنَّ عدم حصر التناسل في العلاقات الزوجيّة يفضي بالضرورة إلى ضياع الأنساب أو الهويّة

الاجتماعيّة للأشخاص مثلما يفضي إلى التفكّك الاجتماعي و إشاعة (الفرديّة): كما هو واضح.

و أمّا الإشباعات الثلاثة (الحاجات الجنسيّة و الجماليّة و العاطفيّة) فقد حصرها الإسلام في العلاقات الزوجيّة، و جعلها ـو هذا هو المهمّ ـ حاجات ملحّة تدفع البشر بالضرورة إلى أن يواصلوا مهمّة استمراريّة التناسل البشري، أي: إنّ مهمّتَي التناسل و الإشباع الجنسي قد جعلهما الإسلام مرتبطتين بعضهما مع الآخر بحيث تصبح الحاجة الجنسيّة باعثاً على الزواج و من ثمّ يصبح الزواج وسيلة لاستمراريّة التناسل البشري.

و الأمر نفسه بالنسبة إلى الوظيفة الثالثة (التنشئة الاجتماعيّة) حيث ربطها الإسلام بالأبوين ضرورة: بدءاً من ساعة الولادة و استمراريّتها إلى مرحلة الرشد من حيث لا نحتاج إلى إطالة الكلام في هذه العمليّة من قبل الأبوين طالما تكفّل علماء النفس و الاجتماع و التربية بإفاضة الحديث عن هذا الجانب و ذهابهم إلى أنّ الجو الأُسَري للطفل لا يمكن تعويضه بمؤسّسات الحضانة و نحوها ...

و إذا تجاوزنا الوظائف الرئيسة إلى الوظائف المواكبة لها، واجهنا نقاط التقاء و افتراق بين التصوّرين الإسلامي والأرضي.

إن كلّاً من التصوّرين يشير إلى جملة مراحل تواكب التركيب الأُسري، و هي: الانتقاء، الخطوبة، الزفاف، الإنجاب، والنهاية: الموت أو الطلاق. بَيدَ أنَّ كُلّاً من التصوّرين يفترقان في تحديد القيم أو المبادئ الّتي تحكم هذه المراحل. فمرحلة (الانتقاء) في التصوّر الإسلامي تتّسم بخطورة كبيرة، حيث تطالب التوصيات بانتخاب الزوجة الولود، المؤمنة، السويّة: فبالرغم من أنّ التناسل البشري يظلّ وظيفة رئيسة، إلّا أنّ التناسل يظلّ مجرّد وسيلة لتحقيق المهمّة العباديّة، لذلك فإنّ الانتقاء الزوجي يظلّ مرتبطاً بهذه المهمّة، بحيث يظلّ انتخاب (الولود) متساوقاً مع تكثير النسل وفقاً للمقولة الإسلاميّة الّتي تباهي الأمم بذلك، و يلاحظ أنّ التوصيات الإسلاميّة تفضّل الولود القبيحة على العقيم الجميلة تحقيقاً لهذا الهدف. و الأمر نفسه بالنسبة إلى الاستواء النفسي: طالما نعرف جميعاً أنّ الاستواء النفسي لا ينفصل عن الاستواء العبادي، أي: إنّ المكتمل عباديّاً هو من اكتمل نفسيّاً أيضاً، فلا يمكن أن يكتمل

إيمان الشخص إلّا إذا كان إلى جانبه سلوك سويّ من الزاوية النفسيّة.

و المهمّ أنّ التصوّر الأرضي لمرحلة الانتقاء لا يتجاوز الطابع النفسي و هو هذا الأخير أي مجرّد التوافق النفسي بين الطرفين (و هو أمر لا يمكن أن يتحقّق من خلاله التوازن الأُسَريّ طالما ينفصل هنا ما هو نفسي عمّا هو عبادي، و لذلك يشكّل في الواقع فارقاً كبيراً بين التصوّرين من هذه الزاوية.

و أمّا بالنسبة إلى مرحلة الخطوبة، كذلك إنّ ما يميّز التصوّر الإسلامي فيها عن التصوّرات الأرضيّة هو: إخضاعها لصيغ عباديّة (وكذلك مرحلة العقد و الزفاف) حيث تأخذ بنظر الاعتبار تذكّر الخطيبين بالمهمّة العباديّة لمفهوم الزواج، فيما لا يفقه الأرضيّون أمثلة هذا المفهوم، و حيث يمارس الأرضيّون في مرحلة الخطبة سلوكاً رومانسيّاً مخطئاً هو (العلاقة التمهيديّة للزواج).

و لحسن الحظّ أنّ بعض علماء الاجتماع قد انتبه على مدىٰ الخطأ المترتّب على مثل هذه الصداقة التمهيديّة، حيث أثبتت الإحصاءات الّتي قدّمها علماء الاجتماع فشل هذه العلاقة الّتي

اقترنت بحوادث الطلاق أو الصراع الزوجي: و ذلك لبداهة أنّ كلّاً منهما (يصطنع) سلوكاً غير نابع من بنائه النفسي لترضية الآخر، وهذا ما يفتضح بالضرورة عند ما تنكشف العلاقات من خلال الحياة الزوجيّة.

و أمّا مرحلة الإنجاب، فإنّ للإسلام تصوّراته المتنوّعة الّتي تبدأ من مرحلة انعقاد النطفة إلى مرحلة الحمل إلى مرحلة الولادة إلى مرحلة الرضاعة، إلى مرحلة الطفولة الأولى، فالثانية، فالمراهقة: من حيث توصياته في صعيد التنئشة، فيما لا تفصل بين ما هو (عبادي) و ما هو (دنيوي)...

كذلك: توصياته حيال العلاقة الزوجيّة على المستويات جميعاً: جنسيّاً و نفسيّاً و اقتصاديّاً و عباديّاً وكذلك توصياته حيال العلاقة بين الأبوين و الأولاد، و حيال الأولاد فيما بينهم، حيث ينفرز التصوّر الإسلامي في تأكيده على مبادئ أهمّها: قيموميّة الرجل، و إطاعة الزوجة، و طاعة الأولاد للأبوين، و احترام الإخوة لأكبرهم و ولاية الأب على الباكر، و إرضاع الطفل بلبن أمّه، و تنشئته من قبل الأبوين الخ... و التأكيد على المرحلة الطفليّة

الثانية بالتنشئة. و هي مبادئ أسريّة قـد انـتبه إلى بـعضها البـحث الأرضي و لم ينتبه على بعضها الآخر، و لكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ علماء الاجتماع قد أجـمعوا عـلى أنّ الأسـرة هـي المـؤسّسة الاجتماعيّة الوحيدة الّتي احتفظت بعنصر (التماسك) بين أفرادها، إنّما انطلقت مع تعقّد مجتمعاتنا الحديثة الّتي بدأت تفقد مثل هـذا التماسك، وذلك عندما سلخت المؤسّسات الرسميّة أكثر وظـائف الأسرة و عندما سمح لها بتغيرات ملحوظة: كاشتراك الزوجين فـي القيمومة و تسليم الطفل إلى دور الحضانة، واستقلال الأولاد عـن أبوَيهم، فيما ترتّب على ذلك نشوء (التفكّك الأُسَري) و انعكاساته من ثمّ على البناء الاجتماعي بعامّة.

٢. جماعة القرابة

يعنى علم الاجتماع الأرضي بهذه الجماعة من خلال مستويين أحدهما المستوى التأريخي، حيث أفاضت البحوث الاجـتماعيّة عن هذا الجانب بخاصّة أنّ ما يـتحدّث عـن البـدايـات الأولى أو المـراحـل الأولى لنشأة المـجتمع البشـري، حـيث أعـقبت هـذه

المجتمعات مؤسّسات من نحو القبيلة الّتي تعدّ هي أوسع مؤسّسة بالقياس إلى سواها، و المستوى الآخر: هو المستوى المؤسّساتي بصفتها أي جماعة القرابة واحدة من الجماعات الأوّليّة الّتي لا تزال تحمل فاعليّة ضخمة أو ضئيلة حسب تنوّع المجتمعات و درجة ارتباطها القرابي، ولكن يلاحظة أنّ المجتمعات الصناعيّة المعقّدة لاتكاد تخبر أمثلة هذه الجماعة، ولذلك فإنّ علماء الاجتماع لم يكسبوا هذا الجانب أهمّيّة في البحث.

المهمّ أنّ الإسلام على عكس التصوّر الأرضي يعنى بهذه الجماعة كلّ العناية لدرجة أنّه يلوّح بمختلف العقوبات الّتي تترتّب على من لا يعطي هذه الجماعة حقّها من التواصل النسبي فيما بينهم.

و إذا كانت (الأسرة) تعدّ أوّل مؤسّسة اجتماعيّة ذات خطورة، فإنّ جماعة الأقارب تعدّ في الدرجة الثانية من سلّم الأهمّيّة، و ذلك بصفة أنّ العائلة تتميّز بكونها جماعة مواجهة أولى (أب، أم، ولد)، و بصفة أنّ (الأقرباء) تتميّز بكونها جماعة مواجهة ثانية (أعمام، أخوال، الخ)، لذلك فإنّ إكساب جماعة الأقارب أهمّيّة اجتماعيّة

في التصوّر الإسلامي، ينبع من كونها ترتبط برابطة النسب في أقرب خطوطه مع البشر.

وكما قلنا فإنّ التصوّر الإسلامي يهب هذه العلاقة أهمّيّة خاصّة و يهدّد بجزاءات موجعة يطلق عليها مصطلح (قطع الرحم) أي لمن يقطع الرحم تترتّب عليه جزاءات شديدة جدّاً. وهذا ما يمكن ملاحظته في نصوص إسلاميّة تشير إلى أنّ قاطع الرحم تنقطع صلته باللّه تعالى، ولأنّها في مقدّمة الكبائر من الذنوب وأنّ التوبة غير مقبولة بالقياس إلى غيرها من الذنوب. بل نجد بالإضافة إلى ما تقدّم أنّ النصوص ترتّب جزاءات دنيويّة على قاطع الرحم كالإشارة إلى أنّ الإنسان عندما يصل رحمه يمتدّ عمره مجموعة أعوام، ومن يقطع رحمه فينقص من عمره مجموعة أعوام للسبب ذاته. مثل هذا الجزاء الدنيوي لم نكد نلحظه بالنسبة إلى الجماعات الأخرى، ممّا يكشف عن مدى الأهميّة الضخمة الّتي أضفاها الإسلام على جماعة الأقارب ...

٣. جماعة الجيران

يلاحظ أنّ علماء الاجتماع يشيرون إلى جماعة الجيران بصفتهم أحد أشكال جماعة (المواجهة) أو ما يطلق عليه مصطلح الجماعة الأوّليّة، إلّا أنّ إشارتهم إلى هذه الجماعة لا تتجاوز إحدى جماعات المواجهة الّتي تفرض إقامة علاقات اجتماعيّة فيما بينها بحكم التجاور في المكان، مع ملاحظة أنّ بعض علماء الاجتماع يرتّب على جماعة الجيران أهمّيّة خاصّة من حيث الوثاقة في العلاقات الّتي تطبع هذه الجماعة، و هو أمرٌ كشفت عنه إحصائيّات لبعض الدراسين للتجمّعات السكنيّة للطلاب فيما أشاروا إلى أنّ الطلبة يميلون إلى إقامة العلاقات مع الغرف الأكثر تجاوراً لغرفهم، و أنّ الأمكنة الأكثر شعبيّة كالمداخل المشتركة تمثّل تجسيداً لعلاقات أعمق من الأماكن المستقلّة ...

و هذا في الواقع على العكس من التصوّر الإسلامي الّذي يمنح هذه الجماعة أهمّيّة خاصّة تتناسب و نظرته إلى شبكة العلاقات الاجتماعيّة الّتي تبدأ من أقرب نقطة و تتدرّج إلى الأبعد فالأبعد، فالأسرة تمثّل جماعة المواجهة الأولى، و القرابة تمثّل جماعة

المواجهة الثانية، وأمّا الجوار فيجسّد الجماعة الثالثة من المواجهة كما هو واضح، بصفة أنّ وحدة المكـان هـو أقـرب الخـطوط إلى صياغة العلاقة المشار إليها.

إنّ النصوص الإسلاميّة تطالب أوّلاً بأن يختار الشخص (نوعيّة) الجار قبل إقدامه على السكن في هذا البيت أو ذاك، و نجد ثانياً أنّها تطالب بألّا يؤذي الجار جاره: تحقيقاً للتوازن. ثـمّ نـجد ثـالثاً أنّ التوصيات لا تكتفي بعدم مطالبة إيذاء الجار لجاره، بل تطالب بأن يصبر الجار على أذى جاره ...

هذه المستويات الثلاثة من التوصيات تتميّز بكـونها تـخطيطاً اجتماعيّاً قد رسم بدقّة ملحوظة من أجل التمتين للـعلاقات بـين الجيران و امتصاص أي توتّر فيما بينهم، حـيث أنّ اخـتيار الجـار الجيّد يتكفّل أساساً بعدم إحـداث التـوتّر (و هـذه هـي التـوصية الأولىٰ) و بصفة أنّ مطالبة الجار بعدم إيذاء جـاره تـتكفّل بـعمليّة (الوقاية) من إحداث التوتّر، و هـذه التـوصية الثـانية. و بـصفة أنّ المطالبة بالصبر على إيذاء الجار (و هذه هي التوصية الثالثة) تتكفّل بإزاحة التوتّر ـ في حالة حدوثه ـ من خلال التسامح الّذي يـصدر عن الجار عند مواجهته لأذى جاره ...

هذا و يلاحظ أيضاً أنّ التوصيات الإسلاميّة حرصاً على تحديد المفهوم الاجتماعي للجار قد رسمت بُعداً جغرافيّاً هو: تحديد جماعة الجيران بأربعين جاراً يحيط بهم من كلّ جانب ... و أهمّيّة هذا التحديد تتمثّل في ترتيب الآثار الاجتماعيّة الّتي يلتزم بها الجيران في صياغة علاقاتهم، حيث أنّ التحديد بالعدد المذكور، يرسم الحدود الفاصلة بين الجيران و غيرهم، و إلّا تظلّ المجاورة امتداديّة لا يمكن أن يتحقّق من خلالها التواصل الاجتماعي المندوب إليه ...

أخيراً: ثمّة امتيازات قد منحتها التوصيات الإسلاميّة للجيران، منها:

ـ أولويّة الجار في المساعدة الاقتصاديّة، و منها:

ـ عدم جواز أن يشبع الإنسان و جاره جائع، و منها:

ـ أولويّة الجار في شراء البيت ممّا اصطلح عليه بحقّ (الشفعة) ... الخ.

كلّ هذه التوصيات تظلّ كاشفة عن أهمّيّة هذه العلاقة أو أهمّيّة هذه الجماعة الأوّليّة وهي جماعة الجيران بالنحو الّذي أوضحناه.

٤. جماعة الأصدقاء

يلاحظ أنّ علم النفس المعاصر قد شدّد في الآونة الأخيرة على تأليف المصنّفات الّتي تتحدّث عن مفهوم الصداقة في كتب مستقلّة. و في الغالب فإنّ المؤلّفات الّتي صدرت في هذا الميدان هي في الواقع لمؤلّفين يعنون بالعلاج النفسي، ممّا يكشف هذا عن حقيقة مهمّة جدّاً هي انتباههم في الآونة الأخيرة إلى ظواهر كانت مهملة سابقاً من قبل علماء النفس و المهمّ هو أنّ هذه الجماعة تحتلّ بحسب الشبكة الرباعيّة الّتي أشرنا إليها الجماعة الرابعة بحيث كانت الأسرة هي الأولى كما قلنا، و القرابة هي الثانية، و الجيران هي الثالثة، وأمّا الأصدقاء فيمثّلون الجماعة الرابعة إلّا أنّ هذا الموقع الرابع من الممكن أن يحتلّ في سياقات خاصّة من حيث العلاقة العاطفيّة موقعاً ربّما يكون أهمّ من المواقع السابقة بخاصّة فيما يتّصل بعنصر المواجهة من الأشكال الثلاثة الّتي تفرضه رابط النسب و المكان.

إنّ التصوّر الإسلامي لهذه الجماعة يكتسب دلالة في غاية الأهمّيّة والخطورة، بحيث نجد أنّ التوصيات النادبة إلى تشكيل

هذه الجماعة و رسم طرائق التعامل فيما بينها، يكـاد يـطغى عـلى سائر الجماعات الأوّليّة.

إنّ العائلة و القرابة و الجيران تنتظمها علاقات نسـبيّة و مكـانيّة تسوّغ الاهتمام بها. إلّا أنّ جماعة الأصدقاء تـتحكّم فـيها مـعايير أوسع بحيث تصبّ اهتمامها في صعيد العواطف من جانب، و فـي صعيد العلاقات العباديّة من جانب آخر. ففي الصعيد الأوّل إذاكانت العلاقات المباشرة لجماعات الأسرة و القرابة و نحوها من الممكن أن يصيبها الخلل، كانفصال الأولاد عن الأبوين أو تبدّل الجيران أو تباعد الأقرباء لسبب أو لآخر، فإنّ جماعة الأصدقاء تظلّ محتفظة بتماسكها طالما تتجاوز علاقات النسب و المكان و الزمان لتـصنع منها علاقات عاطفيّة مشتركة قد لا تتوفّر حتّى في حالة الاحتفاظ بعلاقات الأسرة و القرابة، حيث أنّ الاهتمام المشترك بين الأصدقاء يظلّ مطبوعاً بسمات العمق و الصراحـة و عـدم الحـرج، بـينا قـد يُصيبها التلكّؤ عند الجماعات الأخرى.

و تتمثّل التوصيات الإسلاميّة في خطوط متنوّعة من العلاقات بعضها على النحو الآتي:

١. المطالبة بأن يـعمد الأفـراد إلى إنشـاء الصـداقـة، حـتّى أنّ التوصيات تشير إلى أنّ العاجز هو من عجز عن كسب الأصـدقاء، و أنّ الأشدّ عجزاً هو من ضيّع من كسب من الأصدقاء ...

٢. التكثير للأصدقاء و ليس مجرّد الكسب لعدد محدود منهم.

٣. الإعلان عن عاطفة الحبّ حيالهم.

٤و٥. الإشارة إلى كونهم مصدر إشباع دنيوي وأخروي حـيث تشير التوصيات إلى أنّ إشـباعهم دنـيويّاً يـتمّ مـن خـلال قـضاء حاجات بعضهم للآخر وأمّا أخرويّاً فلأنّهم يشفعون لأصدقائهم أي أنّ الصديق يشفع لصديقه.

و هناك أيضاً مطالبة بتنويعهم (حتّى في حالة عـدم مشـاركتهم فكريّاً) للإفادة منهم ثقافيّاً و أخلاقيّاً.

ومن ذلك المطالبة بإسداء النصيحة لهم.

و المطالبة بالتزاور فيما بينهم.

و المطالبة بعدم الاسترسال فيما بينهم.

و المطالبة بقضاء حوائجهم بعضهم للآخر، الخ.

و المطالبة بعدم إيذائهم.

مضافاً إلى تحديد سمات متنوّعة بحيث تصبح معايير لفرز الصديق أو الأخ. وهو موضوع لا تسمح به هذه الصفحات بالحديث عنها، ولذلك يحسن الرجوع إليها في عشرات الكتب الّتي تتناول هذا الجانب.

و بهذا ننتهي من الحديث عن الشبكة الرباعيّة الّتي تمثّل جماعة الأسرة و القرابة و الجيران و الأصدقاء، أمّا الآن فنتحدّث بشكل سريع عن الامتدادات لهذه الجماعة و منها جماعة السفر و جماعة المائدة و نحو ذلك من الجماعات الّتي تتّسم بكونها طارئة إلى حدّما، إلّا أنّها تشترك مع الجماعات الأولى بطوابع مشتركة سنعرض لها و نبدأ ذلك بالحديث أوّلاً عن:

٥. جماعة السفر

إنّ جماعة السفر قد تعرّض لها المشرّع الإسلامي من خلال توصيات متنوّعة تمنحه في الواقع أهميّة خاصّة تمشّياً مع سائر اهتمامها بالجماعات من حيث كونها وحدات اجتماعيّة طارئة، تحقّق من خلال تواصلها قدراً من التوازن الاجتماعي النسبي ...

و تتمثّل أهميّة هذه الجماعة في كونها أوّلاً قد تنتسب لجماعة الأصدقاء، و ثانياً قد تنتسب لأشخاص طارئين يجمعهم السفر فحسب، و لكنّ الأهمّ من ذلك هو: أنّ الأفراد في الحالتين يتعرّضون لتفاعلات خاصّة نظراً لاختلاف أمزجتهم و ارتطامها بأهداف متعارضة أثناء السفر حيث لا تبرز هذه الارتطامات بين جماعة الأصدقاء في حياتهم العاديّة، إلّا أنّ التعارض يظهرها في السفر أعني التعارض بين الرغبات بالنسبة إلى مختلف القضايا كساعات النوم، أو بنمط الأكل، أو حالات الاستراحة، أو أوقات الحركة، أو الجهة الّتي يقصد إليها الخ.

و مع ظهور هذا التعارض تبدأ الروابط المشتركة بين الأفراد بالتوتّر و التفكّك ممّا يتعيَّن من خلالها أن تسلك آليّات خاصّة تمتصّ التوتّر المذكور، ومن هذه الآليّات:

١. تحديد عدد جماعة السفر، حيث حدّدها النصّ الشرعي بأربعة أشخاص.

٢. المطالبة بالتنافس فيما بين المسافرين لخدمة أحدهم الآخر.

٣. توزيع الصرف فيما بينهم على التساوي.

٤. المنع من إحراج الآخرين من حيث البذل.

٥. السماح بالمداعبة.

٦. عدم التعيير بعد انقضاء السفر.

٧. المنع من الانفراد في السفر.

٨. تحديد أهدافه في صعيد الإباحة و العمل، الخ.

والتفسير الاجتماعي لهذه التوصيات هو أنّه عند تحديد عدد المسافرين، فإنّ إمكانات الخدمة و تقليص حجم الرغبات المتعارضة، و فرص المحادثة، تساعد على جعل السفر محقّقاً لرغبات الجماعة.

كذلك فإنّ التوصية الذاهبة إلى توزيع الصرف على التساوي، تظلّ من أهمّ المعطيات الاجتماعيّة الّتي تنعكس على توازن الجماعة. فمن المؤكّد أنّ الصرف حينما يتمّ على حساب أحدهم دون الآخر، فإنّ ذلك يسبّب حرجاً على الفرد. بالمقابل إنّ الحرج قد يصيب الأفراد في حالة ما إذا بذل أحدهم دون الآخرين الّذين لا يملكون ما يصرفونه مقابل زميلهم.

و هذا ما حدث عمليّاً عند ما كان أحد الشخصيّات الموروثة

المعاصرة للإمام الصادقعليه السلام قد سافر مع جماعة و كان وضعه الاقتصادي جيّداً بطبيعة الحال، حيث كان يذبح لهم يوميّاً خروفاً ولكن عند ما جاء إلى الإمام الصادقعليه السلام، فإنّ الإمامعليه السلام عاتبه قائلاً بما مؤدّاه أنّك تذلّ المؤمنين. وعند ما سأله عن سبب ذلك، قال له إنّك تذبح لهم يوميّاً ذبيحة حيث لا يستطيعون هم أيضاً أن يقوموا بنفس الدور نظراً لوضعهم المالي فبذلك يتوتّرون داخليّاً أو بالأحرى يحسّون بالذلّ أمامك لعدم استطاعتهم أن يحقّقوا ما تحقّق لهم أنت من بذل للطعام.

و ندع هذه الجماعة لنعرض لجماعة أخرى يطلق عليهم مصطلح:

٦. جماعة المائدة

طبيعيّاً أنّ علم الاجتماع الأرضي لا يعرض لهذه الجماعة إلّا في سياقات خاصّة تتّصل بالتقاليد و الأعراف ... و أمّا إسلاميّاً فتظلّ التوصيات الإسلاميّة مُكسِبة هذه الجماعة أهميّةً كبيرةً تتناسب مع حرصه أيضاً على تحقيق توازنهم الاجتماعي، فبالرغم من كون

هذه الجماعة أيضاً جماعة (طارئةً) تجمعهم مائدة خاصّة بسبب أو بآخر، إلّا أنّها في الواقع تقترن بقضايا ذات أهمّيّة كبيرة، ومن ذلك مثلاً ظاهرة الإطعام و ظاهرة الضيافة ...

فالإطعام: بالنسبة إلى التوصيات الإسلاميّة يظلّ واحداً من أهمّ السمات الّتي تطالب بها التوصيات الإسلاميّة، بحيث تجعله واحداً من صفات الشخصيّة المسلمة أي إطعام الآخرين، مضافاً لذلك أنّ هذا الإطعام هو في الواقع توثيق للعلاقة الخاصّة (جماعة الأصدقاء)، وهو إشباع للفقراء من جانب آخر، بصفته أنّ هذا المعطى يتّصل بظاهرة التكافل الاجتماعي.

وأمّا الجانب الآخر فيرتبط بتوثيق العلاقات الخاصّة، بصفة أنّ الغنيّ بصفته صديقاً حينئذ فإنّ استدعائه للطعام أيضاً يوثّق العلاقة بين الأصدقاء.

وأمّا الضيافة: فتتمثّل أهميّتها في التوصية الإسلاميّة، الّتي بلغت أهميّتها إلى الدرجة الّتي يسمح المشرّع الإسلامي للضيف أن يغمز صاحب الدار بالسوء في حالة تقصيره في الضيافة، و هذا يعني أنّ للضيافة معطاها الاجتماعي الضخم. حيث رسمت التوصيات

الإسلاميّة خطوطاً متنوّعة لآليات الضيافة، يمكن عرضها على هذا النحو:

١. تحديدها في ثلاثة أيّام.

٢. عدم مساعدة الضيف في حمل متاعه عند المغادرة.

٣. عدم تكليف الضيف بالخدمة.

٤. عدم السماح للضيف بالصوم المندوب إلّا بإذن صاحب الدار.

٥. النسبيّة في تقديم الطعام من حيث السخاء من جانب و عدم إحراج الشخص من جانب آخر.

و التفسير الاجتماعي لهذه التوصيات واضحة أيضاً حيث أنّ عدم مساعدة الضيف في حمل المتاع عند المغادرة يفصح عن أنّ صاحب الدار لا يرغب في أن يترك صديقه و ضيفه الدار، وعدم تكليفه بالخدمة أيضاً لا يريد أن يحسّسه بأنّه يريد أجراً على الخدمة، و عدم سماحه بالصوم المندوب يحسّس بأنّ صاحب الدار لديه رغبة ملحّة بإطعام هذا الضيف، و النسبيّة في تقديم الطعام أيضاً من جانب، وعدم إحراجه من جانب آخر يكشف أيضاً عن قضايا نفسيّة في غاية الأهمّيّة، حيث أنّ الإحراج يحدث توتّراً عند

الشخص و يسبّب له ضيقاً اقتصاديّاً أو نفسيّاً لامسوّغ له، و هكـذا بالنسبة إلى سائر الظواهر الأخرى.

آداب المائدة

و أمّا بالنسبة إلى آداب المائدة فـالإسلام أيـضاً له تـصوّراتـه الخاصّة خلال هذه الآداب الّتي تفصح عن كثير من القـضايا الّـتي لاتزال غائبة عـن ذاكـرة عـلم النـفس الأرضـي، فـمثلاً نـجد أنّ التوصيات الإسلاميّة تنصح:

أوّلاً: بأن يبدأ صاحب المنزل بتناول الطـعام و بأن يكـفّ عـن الطعام أيضاً حيث يكون آخرهم.

ثانياً: المطالبة بالمبدأ أعلاه بالنسبة إلى الجميع.

ثالثاً: المطالبة بأن يكثر الضيف من التناول.

رابعاً: المطالبة بأن يتناول ما هو أمامه.

و لكلّ من هذه التوصيات معطاه النفسي والاجتماعي دون أدنى شكّ، فبالنسبة إلى التوصية القائلة بأن يبدأ صاحب المنزل بـتناول الطعام و أن يكفّ آخرهم فمعطاه واضح حيث أنّ الضيف قد يخجل

أن يبدأ هو بالطعام كذلك يخجل و هو يشتهي الطعام أن يرفع يده فإذا وجد أنّ صاحب البيت هو البادئ بالطعام وهو آخر من يكفّ عنه حينئذ يتشجّع على الأكل، و للمطالبة بأن يكثر الضيف من التناول معطى ينعكس على صاحب البيت بالأحرى، حتّى يحسّس صاحب البيت بأنّه يحبّه من خلال التوصية القائلة بأنّ الإكثار من الأكل في الواقع هو تعبير عن الحبّ لصاحب البيت. وهكذا بالنسبة إلى التوصيات الأخرى.

و المهمّ هو أنّ هذه الجماعة (جماعة المائدة) تقترن في الواقع بتوصيات أخرى كثيرة لانرى الآن مجالاً للحديث عنها إلّا أنّ هناك عشرات الأحاديث الّتي تتناول آداب المائدة حتّى أنّ بعضهم قد نظمها شعراً، و ذلك لكثرة ما تتناوله من أمور لها منعكسات في ميدان الصحّة النفسيّة و الاجتماعيّة ممّا هي في الواقع غائبة عن التصوّرات الأرضيّة.

* * *

و من الامتدادات الجماعيّة لما تحدّثنا عنه، أو بالنسبة للسمات العامّة الّتي تطبع هذه الجماعات يمكن لنا أن نلاحظ وجود

علاقات أخرى لاتمتّ إلى العلاقات العاطفيّة بقدر ما تمتّ إلى علاقات سواها، و من ذلك مثلاً العلاقات الثقافيّة و العلاقات الاقتصاديّة و نحو ذلك، إلّا أنّ كلّ من هاتين العلاقتين و غيرهما تقترن في الواقع بعلاقة عاطفيّة لتمكين العلاقة في نهاية المطاف.

بالنسبة إلى ما يندرج ضمن العلاقات الثقافيّة يمكن أن نشير إلى أنّ العنصر القيمي الّذي يطبع الحياة المشتركة بين الناس، من خلال التصوّر الإسلامي يظلّ محدّداً نمطاً من السلوك و نمطاً من العلاقات الّتي ينبغي أن تصاغ في ما بين الجماعة، و نلاحظ أنّ الاجتماع الأرضي عرض للجماعات الثقافيّة في حقلين: أحدهما يتّصل بالجماعات الأوّليّة فيما يطلق عليها اسم جماعة المدرسة أو الدرس، حيث يمثّل مرحلة معيّنة تتمّ من خلالها جملة وظائف اجتماعيّة تتصل بالتعليم و التنشئة و الضبط.

و الآخر يتّصل بإحدى المؤسّسات الاجتماعيّة العامّة و هي (المؤسّسة الثقافيّة) الّتي تعني مطلق النشاط الثقافي: حيث يدخل هذا النمط من النشاط الاجتماعي ضمن العلاقات العامّة كالمؤسّسة السياسيّة و الاقتصاديّة الخ ...

وأمّا إسلاميّاً، فيمكننا أيضاً أن نـدرج (الثـقافة) فـي الحـقلين المتقدّمين، إلّا أنّ ما يعنينا هو: النمط الأوّل الّذي يعني مجموعة من الأفراد يرتبطون بعلاقات (المواجـهة) فـيما يـطبع نشـاطها البـعد الثقافي، و هو ذو مستويين: بعد علمي، و بعد عـبادي. و إذا أخـذنا بنظر الاعتبار أنّ الإسلام لا يفصل بين ما هو علاقة عاطفيّة و ما هو علاقة عباديّة، حيث ينبغي أن تستثمر كلّ النشاطات عباديّاً، و من ثمّ فإنّ البعد الثقافي بنمطيه يدخل بالضرورة عنصراً عباديّاً ينتظم داخل العلاقة بين هذه المجموعة أو تلك.

و يـلاحظ أنّ البـعد الثـقافي يكـتسب أشكـالاً مـتنوّعة فـي التجمّعات، بيد أنّ ما يصطلح عليه بـ(المجلس) ـ أي مجموعة من الناس تجتمع فـي مكـان مـحدّد لغـرض خـاصّ ـ يـظلّ مـيداناً لتفاعلات ثقافيّة و عاطفيّة، إذاً لنتحدّث عن جماعة:

٧. جماعة المجلس

هذه الجماعة تندب إليها التوصيات الإسلاميّة بما يواكبها مـن فعّاليّات المحادثة و التزاور و المدارسة و الإفادة العلميّة و التربويّة و...الخ

طبيعيّاً أنّ علم الاجتماع الأرضي لايعرض لهـذه الجـماعة إلّا خاطفاً، في سياقات لا يكسبها الأهمّيّة الّتي تستحقّها، مع ملاحظة أنّ الاتّجاهات التربويّة و النفسيّة و الاجتماعيّة الأخيرة قد انتبهت إلى فاعليّة مجرّد انعقاد الزُمر و تـبادل الأحـاديث و المشكـلات و...الخ و انعكاسات ذلك على الصحّة النفسيّة بخاصّة.

المهمّ، أنّ الإسلام بما أنّه يستهدف كما قلنا تحقيق البعد العبادي و العاطفي، حينئذٍ فإنّ توصياته تنصبّ على هذين البعدين، فـمثلاً من التوصيات تقول:

ـ ألّا يتصدّر المجلس إلّا من أوتي قابليّة علميّة.

ـ ألّا يجادل و يخاصم.

ـ ألّا يقاطع المتكلّم.

ـ أن لا يجلس إلّا حيث ما ينتهي به المكان.

ـ أن يوزّع المتكلّم اهتماماته على الجميع بالتساوي.

ـ أن يلتزم بآليّات خاصّة في الجلوس ... الخ.

هذه التوصيات في الواقع تسهم بنحوٍ فعّال في تحقيق التـوازن (المجلسي) متمثّلاً في جعل البعد الثقافي هو الهدف الرئـيس فـي

المطالبة بعدم تصدّر المجلس إلّا للمتمكّن علميّاً، يـعني الحـرص على الاستماع أكثر من الكلام، و المطالبة بمنع الجدال: تظلّ تعبيراً عن الحرص على تحقيق الهدف العلمي بمعزل عـن الذاتـيّة الّـتي تفسد المناخ العلمي (حيث يتصدّر المـجلس مـن خـلال عـرض العضلات، و الجدال الخ) ...

و يجيء الهدف الأخلاقي أو التماسك الاجتماعي أساساً في كلّ وحدة اجتماعيّة يندرج ضمن الهدف العلمي، حيث كرّرنا أنّ وحدة الأهداف العاطفيّة و الثقافيّة تظلّ هي المعلّم البارز في أيّ تـفاعل اجتماعي.

المهمّ أنّ أمثلة هذه التوصيات الّتي لا يعنى بها البحث الأرضي كما قلنا بل ينظر إليها مجرّد آداب، لكنّها في الواقع تظلّ مـوسومة بأهمّيّة كبيرة في ميدان الاجتماع الأوّلي (أي للجماعات الصغيرة)، لأنّه يدرّبهم في الواقع على مراعاة أحدهم للآخر بـالشكل الّـذي ألمحنا إليه.

جماعات أخرى متنوّعة

الجماعات الشعائريّة

وإذا تركنا هذه الجماعات الّتي تنتظمها علاقات كما قلنا ثقافيّة، و انتقلنا إلى جماعات أخرى تنتظمها علاقات شعائريّة وجدنا أنّ جماعة الصلاة و جماعة الحجّ و نحو ذلك تكتسب أيضاً معطيات اجتماعيّة من حيث كونها تسهم في إقامة علاقات بين الناس من جانب، و من حيث كونها تعمّق من الإحساس العبادي من جانب آخر، فضلاً عن تحسيسها الناس بكونهم جماعة أو مجتمعاً أو أمّة واحدة تجتمع في مكان واحد و تؤدّي شعائر واحدة ممّا يسهم في تعميق إحساسها بوحدة صفّها و بكونها بناءً مرصوصاً، و من ثمّ تسهم في تحقيق التوازن الاجتماعي و العبادي بنحوٍ ملحوظ.

وهذا ما يلاحظ مثلاً عند جماعة الصلاة حينما تجتمع في المسجد، وتنتظم في صفوف منسّقة، و حينما يؤمّها واحد من المتميّزين عباديّاً و ثقافيّاً: حينئذٍ فإنّ الأحساس بـ(وحدة الجماعة) المصلّيّة، يسهم في تعميق الإحساس بوحدة الأمّة الإسلاميّة و بوقوفها صفّاً واحداً كأنّه بنيان مرصوص، ...

كذلك، فإنّ جماعة الحجّ مثلاً حينما ترتدي زيّاً موحّداً، و تنتظم في قوافل تتّجه إلى مكان واحد، و تمارس مناسك متماثلة، حينئذٍ فإنّ الإحساس بوحدة الأمّة و رصّ صفوفها يظلّ من أبرز المعطيات الاجتماعيّة المتّصلة بكيان المجتمعات و ببنائها الاجتماعي، و بالشعور الجمعى الّذي ينبثق من المجتمعات.

❊ ❊ ❊

وهذا فيما يتّصل بالعلاقات الشعائريّة، وأمّا فيما يتّصل بالعلاقات النفعيّة، أيضاً هذه العلاقات تمثّل درجة أخرى من سلّم العلاقات الاجتماعيّة بالقياس إلى الجماعات السابقة.

الجماعات الاقتصاديّة

والجماعات النفعيّة في الواقع يمكن أن ندرجها ضمن عدّة وحدات، إلّا أنّ الجماعة الاقتصاديّة تظلّ هي العنصر الأشدّ بروزاً منها. ويقصد بهذه الجماعة الأفراد الّذين يتعاملون فيما بينهم من خلال علاقات يرسمها المشرّع الاقتصادي لهم. و يمكننا أن نشير إلى أنّ الطابع الرئيس الّذي يسم العلاقات الاقتصاديّة هو عنصر

(التنازل عن الذات)... حيث تطالب النصوص الإسلاميّة أن يكون الإنسان (سهلاً) في بيعه و شرائه و قضاء دينه و استقضائه الخ... كذلك تشير إلى أن يأخذ الإنسان ناقصاً و يعطي زائداً، و تشير إلى أن يربح قليلاً، و تشير إلى عدم التلقّي للركبان، و تشير إلى عدم بيع حاضر لباد الخ، فضلاً عن تحريمها أساساً للتعامل الاستغلالي كالربا و الاحتكار و الغشّ و... الخ... هذه المستويات من العلاقات (التسامحيّة) تصبّ في نفس العلاقات العاطفيّة الّتي لحظناها لدى الجماعات الأوليّة.

و حين نتّجه إلى سائر أشكال التعامل الاقتصادي، حيث ندع العمل التجاري إلى العمل الزراعي مثلاً، نجد نفس القيم تحكم هذا النمط من التعامل، فمثلاً: تمنع النصوص الإسلاميّة من بيع النخل إذا حمل قبل زهوه إلّا إذا كان لأكثر من سنة (نظراً لإمكانيّة أن يتلف الحمل لسنة واحدة، و إمكانيّة تلافيه إذا كان لأكثر من سنة)، كما تمنع استئجار المزرعة قبل إثمارها إلّا لأكثر من السنة: للسبب ذاته. فالبيع و الإجارة هنا محكومان بنفس القيم الّتي تجعل من العلاقات سمة إنسانيّة و ليست استغلاليّة.

إنّ أمثلة هذه العلاقات بالرغم من كونها تصبّ في مسائل اقتصاديّة، سنتحدّث عنها عبر عنوان خاصّ فيما بعد، إلّا أنّنا في الواقع نريد أن نشير إلى البعد الإنساني في أمثلة هذه العلاقات و من ثمّ مدى أهمّيّة هذه النسبة إلى معطياتها الاجتماعيّة و تحقيق التوازن الفردي و الاجتماعي.

والآن ما تقدّم من الحديث يشكّل حديثاً عن العلاقات الخاصّة كما لاحظنا. أمّا الآن فنبدأ بالحديث عن العلاقات العامّة و ندرجها ضمن عنوان:

العلاقات العامّة

يمكن الذهاب إلى أنّ ما نطلق عليه مصطلح (العلاقات العامّة) يندرج ضمن مبدأ هو: مبدأ «المؤمنون أخوة»، حيث ينتظم هذا المبدأ بناء الاجتماع الإسلامي بأكمله، و حيث أنّ الأخوّة المشار إليها تتجاوز العلاقات الخاصّة إلى العلاقات غير المباشرة الّتي تنسحب على المجتمع الإسلامي، و هو ما أشار إليه النبي صلى الله عليه وآله عند ما شبّه الإسلاميّين فيما بينهم بالجسد إذا تداعى عضو منه تداعى...الخ.

فالبناء الاجتماعي يظلّ بمثابة جهاز عضوي يتأثّر كلّ عضو منه بالآخر، من خلال عمليّتي «التعاون» أو «التنافر» اللّتين تعكسان أثرهما على الجهاز المذكور ... وهذه العضويّة في التصوّر

الإسلامي لها أهمّيّتها الكبيرة من خلال المبدأ المـذكور أي مـبدأ «المؤمنون أخوة». بصفة أنّ السماء الّتي أبدعت المجتمع البشري قد رسمت له طرائق سلوكه المفضية إلى تحقيق التوازن من خلال النُظُم الاجتماعيّة الّتي تترابط فيما بينها، بحيث إذا اختلّ أحد النظم ـكالاقتصاد أو الأسرة مثلاً ـ ترك تأثيره على النُظُم الأخرى.

و المهمّ هو أن نتحدّث الآن عن هذه النظم اتّساقاً مع منهج علماء الاجتماع حينما يطرحون مصطلح «النظم الاجتماعيّة» و يقصدون مـن ذلك مـجموعة الأنـظمة المـتّصلة بـالمؤسّسة السـياسيّة والاقتصاديّة و الثقافيّة و التربويّة الخ. ونبدأ الحديث عن ذلك بـ:

المؤسّسة السياسيّة أو الدولة

يشير علماء الاجتماع إلى أنّ الدولة تجسّد ضـرورة لا مـهرب منها في قيام المجتمعات... و يقصد بها: تلك المـؤسّسة الســياسيّة الّتي تتولّى إدارة المجتمع: أمنيّاً و رعايةً و تـنظيماً الخ... و أهـميّة البحث الاجتماعي في هـذا المـيدان، تـتمثّل فـي ذهـاب عـلماء الاجتماع إلى أنّ (الدولة) تمثّل ضرورة لا مناص مـنها فـي قـيام المجتمعات و استمراريّتها، و توازنها، و أنّ قيام الدولة قـد خـبرته مختلف المجتمعات قديماً و حـديثاً، حـيث قـدّم هـؤلاء العـلماء وجهات نظر مختلفة في تفسير قيام الدولة، مـثل: إرجـاع بـعضهم ذلك إلى مشيئة اللّه تعالى من خلال مهمّة الأنبياء (ع)، و مثل ذهاب البعض إلى أنّها تطوير للنظام العائلي فـي التـنظيم القـبلي، و مـثل

ذهاب البعض إلى أنّها نتيجة للغلبة العسكريّة الّتي تستتلي قيام مؤسّسة تنظّم شؤون الناس: حفاظاً على مصالح المؤسّسة المذكورة... و منها: التفسير التقليدي المعروف الّذي يرجع ذلك إلى نظريّة (العقد الاجتماعي) الخ ...

أمّا إسلاميّاً: فلا ترديد في أنّ مهمّة الأنبياء (ع) منذ أوّل تجربة في الأرض، متمثّلة في آدم (ع) و خلفائه و انتهاءً بنبوّة محمد (ص) و استمراريّتها، ... هذه المهمّة قد اقترنت بقضايا (التنظيم) لمختلف السلوك البشري بشكلٍ أو بآخر ...، و لا أدلّ على ذلك من ملاحظة (حكومة النبي (ص)) حيث جسّدت مفهوم (الدولة) و (وظائفها) بجلاء في شتّى الميادين: سياسيّاً، و إداريّاً، و عسكريّاً، و اقتصاديّاً ... الخ.

كما أنّ التوصيات الإسلاميّة، تؤكّد ضرورة قيام «الدولة» بشكلٍ أو بآخر تحقيقاً للأهداف الّتي تمّت الإشارة إليها ... كلّ ما في الأمر أنّ التصوّر الإسلامي لـ(الدولة) يتميّز عن التصوّر الأرضي، بكونه ينطلق من مبادئ عباديّة لابدّ من مراعاتها: انسجاماً مع سائر المؤسّسات الاجتماعيّة الّتي تنظّمها المبادئ المذكورة.

لذلك ـ في المستوى العملي ـ من الممكن أن يتحقّق وجود (الدولة) بمعناها الإسلامي، في حالة التزام المسيطرين عليها بمبادئ الإسلام، كما أنّه من الممكن أن تبرز مجتمعات إسلاميّة دون أن تتوفّر أركان (الدولة الإسلاميّة) فيها، مادامت (الدولة) مقترنة بقوى عسكريّة تفرض هيمنتها على المجتمعات، ... لكن، ذلك لا يمنع من قيام مؤسّسات خاصّة تضطلع بتنظيم شؤون الناس، كـ(مؤسّسة المرجعيّة)، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً.

ولكنّ الإسلام ـ في الحالات جميعاً ـ يشير إلى مبدأ اجتماعي عامّ هو (ضرورة قيام الدولة سواء أكانت إسلاميّة أو غير إسلاميّة) مادامت طبيعة الحياة تفرض على المجتمعات أن تسيطر عليها مؤسّسة تضطلع بتنظيم شؤونهم ... لذلك، نجد أنّ الإمام عليّاً (ع) قد أطلق كلمته المشهورة في هذا الميدان من أنّه لا مناص للناس من أمير برّ أو فاجر لتنظيم شؤونهم.

على أيّة حال في ضوء هذه الحقائق، يمكننا أن ندرك وجهة نظر الإسلام حيال (المؤسّسة السياسيّة أو الدولة) من حيث مشروعيّة (وجودها) أساساً.

و في ضوء ذلك نتقدّم إلى تحديد ظواهر ترتبط بها، وفقاً بما يلي:

١. من حيث التنظيم

من البيّن أنّ تنظيم الدولة أرضيّاً يختلف عنها إسلاميّاً، حيث تنتظم أرضيّاً وفقاً للسلطات التقليديّة المعروفة: (تشريعيّة) و(تنفيذيّة) و(قضائيّة).

وأمّا إسلاميّاً، فإنّ التشريع يظلّ في الواقع منحصراً في مبادئ اللّه تعالى، أي لا وجود لنخبة (مشرّعة) بل نخبة تقوم بعمليّة (توصيل) لمبادئ اللّه تعالى، متمثّلة في المعصوم عليه السلام -النبي صلى الله عليه وآله و الأئمّة (ع) - في عصر (الحضور)، و أمّا في عصر (الغيبة)، فإنّ الفقهاء يجسّدون (الولاية العامّة) أو (النيابة العامّة) عن المعصوم (ع)، و هذه الولاية أو النيابة تنحصر مهمّتها في توضيح المبادئ من خلال اجتهاداتهم المستقاة من النصوص الإسلاميّة، و هي نصوص أو تشريعات (ثابتة) من قبل اللّه تعالى، مع ملاحظة أنّها تنطوي على (حيويّة) بحيث تتناول ما هو مستحدث من الظواهر الّتي تفرضها عمليّات (التغيّر الاجتماعي)... لذلك تظلّ

هذه الولاية أو النيابة ـ متمثّلة فيما يصطلح عليه في الواقع بـ(مؤسّسة المرجعيّة) ـ الّتي أشرنا إليها قبل قليل، وهذه هي السلطة الّتي تتولّى مهمّة التنظيم لشؤون المجتمع الإسلامي، حيث يتحدّد نشاطها في طابع رسمي حيناً، و حيناً آخر في طابع (أهلي)، ....

أمّا الطابع الرسمي فيتمثّل في قيام (الدولة الحديثة) و ذلك في حالة تسلّم الإسلاميّين للحكم ... و أمّا الطابع (الأهلي) فيتمثّل في ممارسة المرجعيّة لأدوار خاصّة في نطاق (الأمّة الإسلاميّة) و ليس في نطاق (الدولة)، حيث تتولّى ـ في المقام الأوّل ـ مهمّة (توعية) الأمّة الإسلاميّة بمبادئ اللّه تعالى في مختلف مجالاتهم، كما تتدخّل في بعض الشؤون الاقتصاديّة كتسلّمها للأخماس و الزكوات و نحوها من الموارد الماليّة الّتي تدير بها (ميزانيّتها) في مجالات التفقّه و التربية، و الضمان، الخ. كما تتدخّل أيضاً في فصل الخصومات بين الناس، مع ملاحظة أنّ ممارستها لهذه الأدوار تتمّ (طوعيّاً) بقدر ما يبديه الإسلاميّون من علاقات (التعاون) مع المؤسّسة المذكورة.

وأمّا:

٢. من حيث الوظائف

ثمّة وظائف متنوّعة تشير البحوث الأرضيّة إليها من حيث اضطلاع (الدلالة الحديثة) بها، أيّاً كان اتّجاهها الفكري... وهذا ما ينشطر إلى وظائف خاصّة تستقلّ بها كالأمن الداخلي و الخارجي، و في وظائف (تشترك) فيها مع النظم الاجتماعيّة الأخرى كالأسرة و الاقتصاد و سواهما حيث أخذت الدولة الحديثة على عاتقها كما لاحظنا، أن (تتدخّل) في هذه المؤسّسات ولكنّ درجة (التدخّل) في الواقع هي الّتي تفرز الفارقيّة بين أنظمة يغلب عليها (التدخّل) الشامل كالمجتمعات الاشتراكيّة، و على بعضها (التدخّل) الجزئي كالمجتمعات الرأسماليّة، و على بعضها (التدخّل) الّذي يراوح بينهما كبعض المجتمعات (النامية) ...

أمّا إسلاميّاً، فإنّ النمط الثالث من (التدخّل) هو الّذي يطبع الدولة الإسلاميّة، و ذلك لسبب واضح هو: مراعاة كلّ من (الفرد) و (الجماعة) في صعيد الإشباع لحاجاتهما، من جانب و في صعيد (التنمية) تربويّاً، و علميّاً، و اقتصاديّاً، الخ من جانب آخر ...

فالحرّيّة الفرديّة في صعيد الإشباع للحاجات لا مناص من تحقيقها نظراً لتركيبة الإنسان القائمة على (تأكيد الذات)، كما أنّ تقيّدها بمصلحة الجماعة، تحقّق لـ(الآخرين) نفس الحرّيّة و الإشباع، ويكبح في الآن ذاته الرغبات غير المشروعة عند جميع الأطراف.

فمثلاً عند ما تسمح الدولة الإسلاميّة للفرد بإحياء الأرض الموات مثلاً، إنّما (تمنحه الحريّة) في تملّك نتاج عمله، و عندما (تتدخّل) فتنتزع منه الأرض (في حالة عدم ممارسته للإنتاج) إنّما تهب لـ(الآخر) الحريّة أيضاً، و تتيح ـمضافاً إلى ذلك ـللجماعة أن تفيد من محصولات الأرض، محقّقة بذلك مصلحتي (الفرد) و (الجماعة): من خلال الحرّيّة و تنمية الإنتاج.

و أمّا من حيث العلاقات المتبادلة بين الدولة و رعاياها:

فيمكن الذهاب إلى أنّ ما يميّز الدولة الإسلاميّة عن سواها هو نمط (العلاقات) القائمة على (التعاون) و (المسالمة) بدلاً من العزلة و الصراع و الكراهيّة ... فالمجتمعات الأرضيّة ـكما لاحظنا سابقاً ـ تعاني أبرز مشكلاتها الاجتماعيّة من خلال الهوّة الفاصلة بين الحاكم و المحكوم فيما يترتّب على هذه العزلة مشكلات أشرنا إليها سابقاً.

أمّا إسلاميّاً، فإنّ مبادئ العلاقة بين الدولة و رعاياها تظلّ من الإحكام بنحو يستتبع بالضرورة تلافي كلّ المشكلات الّتي تطبع دولة الأرض و رعاياها ... و لعلّ الإدراك لوظيفة (الحاكم) أو (الدولة) يقف سبباً في إحكام هذه العلاقة، فخلافاً للأنظمة الأرضيّة الّتي فسّر بعضها قيام الدول على مبدأ القهر أو الغلبة، أو ما نلحظه فعلاً من طغيان هذا المبدأ (أي القهر) على سلوك الدول (و إن كانت ـ نظريّاً ـ تشجب المبدأ المذكور)، لكن خلافاً لواقع الأنظمة الأرضيّة، نجد أنّ الحاكم الإسلامي لا يستهدف من ممارسته لدور الحاكم: إشباعاً لنزعة ذاتيّة كـ(العدوان، و السيطرة، و التفوّق، و الثروة ... الخ) بل يستهدف تحقيق مبادئ (خلافة الإنسان في الأرض).

و لعلّ مقولة الإمام علي (ع) غداة تسلّمه للحكم تبلور لنا بوضوح: هدف الإسلاميّين من الحكم، حيث ألمح (ع) إلى أنّ الحكم لا يساوي عنده شيئاً، ما لم يستهدف تحقيق الإصلاح أو التوازن الاجتماعي بعامّة.

و أمّا من حيث العلاقات الخارجيّة فيمكن الذهاب إلى أنّ

صياغة العلاقات الاجتماعيّة تقوم أساساً على مبدأ «التعاون»على البرّ و التقوى من جانب، و التكيّف المصحوب بالتعاون في صعيد ما هو إنساني مع الجماعات غير الإسلاميّة من جانب آخر، و الانسحاب أو الصراع من جانب ثالث، فإنّ هذه المبادئ، تنسحب على العلاقات الدوليّة و الأمميّة أيضاً.

فمثلاً في نطاق مبدأ العلاقات الخارجيّة في الإسلام تقرّره آية مباركة بوضوح، حينما تقول: ﴿لا ينهاكم اللّه عن الّذين لم يقاتلوكم و لم يخرجوكم ...﴾.

حيث أنّ البرّ و القسط تظلّ مبادئ «تعاونيّة» لا غموض فيها، حيث لا تنحصر في العلاقات الداخليّة فحسب بل تتجاوزها إلى العلاقات الخارجيّة أيضاً. و لا نحسب أيّة إيديولوجيّة أخرى تسمح لها مبادئها الأرضيّة بأن تمارس البرّ و العدالة مع الإيديولوجيّة المضادّة لها. إلّا أنّ الإسلام ـ و هو ينزع إلى الخير المحض ـ لا يجد أيّ غضاضة من البرّ و القسط حيال القوى المخالفة له إيديولوجيّاً، كما قال اللّه سبحانه و تعالى: لا ينهاكم اللّه عن الّذين لم يقاتلوكم و لم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم و تقسطوا إليهم ...

المهمّ أنّ هذا الأمر ينسحب في الواقع حتّى في حـالة الصـراع على القوى الخارجيّة، حيث يرسم الإسلام توصياته الخاصّة فـي هذا الجانب ... ففي حالة قيام الدول الخارجيّة بممارسة الظلم الّذي أشارت إليه الآية الّتي تتحدّث عـن القـتال و البـغي، حـينئذٍ فـإنّ العلاقات «الصراعيّة» هي الّتي تفرض فاعليّتها في هـذا المـيدان، و في مقدّمتها «ممارسة القتال».

و ممّا هو جدير بالملاحظة أنّ «القتال» ذاته مصحوب بـمبادئ خاصّة، تجعل من عنصر العلاقات بين طـرفي الصـراع، مـصبوغاً بطابع (إنسـاني) لدى الإسـلاميّين، اتّسـاقاً مـع سـائر العـلاقات الأخرى.

فمثلاً إنّ التوصيات تشير إلى عدم البـدء بـالقتال، و تشـير إلى تذكير العدوّ بمبادئ الخير ... و في حالة القتال: تشير التوصيات إلى إعطاء الأمان لمن يطلب ذلك، و تمنع بشدّة من الغـدر حـتّى أنّـها تخرج الغادر من عصمة اللّه تعالى، و عند الهدنة: تطالب بـمراعـاة المواثيق ... و تشدّد التوصيات في عدم التمثيل، و عـدم الإجـهاز على الجريح، و عدم التعرّض للنساء و الشيوخ و الأطفال، و تطالب

ـفي حالة الأسر ـ الرفق بالأسير و إطعامه ... الخ ... إنّ صوغ أمثلة هذه (العلاقات الإنسانيّة) تظلّ تعبيراً واضحاً عن سويّة الاجتماع الإسلامي و ابتعاده عن أدنى ما يمكن تصوّره من الانحراف.

و الواقع أنّ المعطى الاجتماعي لأمثلة هذه العلاقات يتحدّد تماماً حينما نضع في الاعتبار أنّ المطالبة بعدم القتال في البدء، يكشف عن أنّ «المسالمة» و ليس «العدوان» هو طابع المجتمع الإسلامي، كذلك فإنّ التذكير ـقبل القتال ـ بالمبادئ الخيّرة يفصح عن الحرص على إيثار المسالمة لا العدوان، و المطالبة بعدم التمثيل لقتيل، تتحدّد تماماً حينما نضع في الاعتبار أنّ الهدف من المقاتلة هو: إزاحة الأشواك عن الطريق، فمع قتل العدوّ تحسم المسألة، و حينئذٍ لا مسوّغ البتّة لـ«التمثيل» به: حيث أنّ التمثيل يعدّ تعبيراً عن نزعة ساديّة تتلذّذ بتعذيب الآخرين ... كذلك، فإنّ إزاحة الأشواك عن الطريق لا ترتطم بوجود الأطفال و الشيوخ و النساء: فما هو المسوّغ لقتلهم؟

إذن: في الحالات جميعاً، تظلّ النزعة الخيّرة ـو ليس مجرّد القتال ـ هي الّتي تحكم (علاقات الإسلاميّين) بأعدائهم المقاتلين، كما لاحظنا.

❊ ❊ ❊

أخيراً من حيث العلاقات مع الأقلّيّات: من البيّن أن مبدأ «الضبط الاجتماعي» يفرض ضرورته في قيام المجتمعات و توازنها النسبي بالشكل الّذي أوضحناه سابقاً، من هنا فإنّ ممارسة الضبط ـ سواء أكانت داخل المجتمع الإسلامي أو خارجه ـ، تأخذ مشروعيّتها كما لاحظنا. ومن ثمّ فإنّ مبادئ الضبط نفسه تقترن بمبادئ تصبّ في نفس «النزعة الإنسانيّة»، فالأقليّات ـ من جانب ـ لا إكراه في حملهم على إيديولوجيّة خاصّة، إلاّ أنّ ما يترك فاعليّة سلبيّة على إيديولوجيّة المجتمع الإسلامي يتعيّن «ضبطه»، وهذا أمر من الوضوح بمكان كبير، و إلّا لو سمح للانحراف بأن يمارس نشاطه حينئذ يفتقد المجتمع الإسلامي مبدأه الخيّر الّذي أشرنا إليه.

وخارجاً عن هذه الفاعليّات، تظلّ (الحرّيّة) المذهبيّة مصونة لدى الاتّجاهات المخالفة: مع ملاحظة أنّ هذه الاتّجاهات تتفاوت في درجة انحرافها عن المبادئ الإسلاميّة، فـ«الكتابيون» مثلاً تظلّ إيديولوجيّتهم مصبوغة بسمات انحرافيّة أقلّ من الانحراف الّذي يطبع الاتّجاهات الملحدة، و تبعاً لذلك: تصاغ (العلاقات) مع

هؤلاء و أولئك وفق خطوط تتناسب مع طبيعة المناخ المذكور.

و الأمر نفسه بالنسبة إلى ميدان العلاقات الصراعـيّة الأخـرى، حيث يطالب هؤلاء مثلاً بدفع ضرائب خاصّة: تحسيساً بانسلاخهم من دائرة المجتمع الإسلامي، و هو أمر لا يكلّف أصحابه أيّة شـدّة اقتصاديّة بقدر ما يحسّسهم بالفارقيّة فحسب، فيما تفرضه طـبيعة النزعة الخيّرة الّتي تتطلّب إبرازاً لمظهرها الاجتماعي، حتّى تـتميّز تماماً عن المجتمعات المنحرفة.

المؤسّسة (أو العلاقات) الاقتصاديّة

من الواضح أنّ البحوث الأرضيّة متفاوتة في تحديد وجهة نظرها حيال البعد الاقتصادي و ما يواكبه من علاقات و ظواهر ترتبط بالانتاج و التوزيع و التداول و الاستهلاك، إلّا أنّ هناك شبه إجماع على أنّ البعد الاقتصادي يشكّل أهمّ الأبعاد الاجتماعيّة، كما أنّ ارتباطه بالنظم الأخرى، يظلّ من الوثاقة بمكان كبير.

فالوثاقة بين الاقتصاد و النظم الاجتماعيّة الأخرى ـ عبر التصوّر الأرضي ـ لاتأخذ بعداً واحداً في الواقع بقدر ما تأخذ أبعاداً متفاوتة من التفسير تبعاً لتفاوت الاتّجاهات العلميّة و الإيديولوجيّة، فبينا يؤكّد اليسار مثلاً أهمّيّة البعد الاقتصادي لدرجة أنّه يحدّد البناء الفوقي للمجتمعات، نجد اتّجاهاً آخر يؤكّد

أهمّيّة المعايير و القيم في صياغة القوانين الاقتصاديّة، مع تأكيد كليهما على البعد الاقتصادي ... إلّا أنّ اتّجاهاً ثالثاً لا ينفي أهمّيّة هذا البعد بقدر ما ينفي التفسير الآحادي له، بمعنى أنّ البعد الاقتصادي يشكّل واحداً من العناصر مع التأكيد على أهمّيّته.

و قد ترتّب على مثل هذا التفاوت في وجهات النظر، قيام الدول أو الأنظمة ذات الطابع الإيديولوجي في ارتكانها إلى البعد المشار إليه، فهناك النظام الرأسمالي و هناك النظام الاشتراكي، و هناك النظام الآخذ بطرف كلّ منهما، ... و هكذا، فيما تفصح هذه الأنظمة بمجموعها عن ارتكانها إلى (البعد الاقتصادي) في تحديد هويّتها، كما أنّها تفصح عن تفاوت النظرات حيال نمط الاقتصاد الّذي يحكم مجتمعاتها.

طبيعيّاً، إنّ تفاوت هذه الأنظمة يرتبط بعنصر (التدخّل الرسمي أو الحكومي) أو عدمه أو تحديد مداه بالنسبة إلى الممارسات الاقتصاديّة، حيث نعرف جميعاً أنّ بعض الأنظمة تهب (الحرّيّة) و بعضها يتدخّل جزئيّاً في شؤونهم الاقتصاديّة كالسيطرة على الثروات العامّة، و بعضها يتدخّل بنسبة أكبر، و لا يسمح بعضهاللحريّة الفرديّة إلّا نادراً، الخ ...

أمّا بالنسبة إلى التصوّر الإسلامي فإنّ الإسلام في الواقع لا يمنح الاقتصاد تلك الأهمّيّة الّتي يمنحها البحث الأرضي بقدر ما يمنح أهمّيّته فحسب. فالإسلام مادامت (الوظيفة العباديّة) تشكّل (الهدف) لديه، حينئذٍ فإنّ البعد الاقتصادي يظلّ مجرّد (وسيلة) إلى تحقيق الهدف المذكور ... لكن بما أنّ الحاجات المادّيّة تشكّل ما هو ضروري كما قلنا،حينئذ فإنّ البعد الاقتصادي يأخذ هذه الحاجات بنظر الاعتبار، بسبب ارتباطها بالهدف العبادي فيما يتوقّف هذا الهدف على استمراريّة و تأمين الحاجات المذكورة ...

و الواقع أنّ التصوّر الإسلامي للحاجات مطلقاً ينطلق من مبدأ عام هو: «الإشباع بقدر الحاجة» أو ما يطلق عليه مصطلح «الكفاف»، لذلك، إنّ تأمين الحاجة في صعيد ما هو «كفاف» يظلّ هو المستوى الّذي يعكس درجة الأهمّيّة للبعد الاقتصادي.

و من الواضح أيضاً، أنّ المبدأ الاستهلاكي (يعني الإشباع بقدر الحاجة) يحتجز من بروز أيّة مشكلة اقتصاديّة في ميدان الإنتاج أو التداول أو التوزيع، بعكس مبدأ «الإشباع الزائد عن الحاجة» ـبحيث يسبّب إشباع المترف ـفي جملة مشكلات، منها:

١. تبديد الثروات العامّة.

٢. استنزاف دخول الأفراد.

٣. حرمان فئات كبيرة من الإشباع العادي.

٤. بروز ممارسات استغلاليّة من أجل زيادة الدخل كالربح الفاحش، والربا، والاحتكار، والغش ... الخ.

طبعيّاً، إنّ مبدأ «الإشباع بقدر الحاجة» لا يضادّ «الإشباع الكمالي» ـ أي الإشباع المعتدل الّذي لا يصل إلى الترف ـ إذا كان هذا الأخير:

١. (يتعادل) مع طبيعة الثروة العامّة و توزيعها العادل.

٢. يقترن بالشكر من العبد على معطيات اللّه تعالى.

٣. يتمّ بعد الإنفاق بنمطيه: الإنفاق الواجب و المندوب.

وما ينبغي التأكيد عليه هو: أنّ الإشباع بقدر الحاجة يظلّ مبدأً شخصيّاً يعكس أثره على الفرد، دون أن يعني بالضرورة انسحابه على الآخرين في ميدان التوزيع و حتّى في ميدان الإنتاج. فالشخصيّة الإسلاميّة ـ بصفتها فرداً ـ مدعوّة إلى أن تشبع الآخرين ما وسعها ذلك، دون أن تقتصر على ما هو ضروري، سواء

أكان ذلك في النطاق العائلي أو العام. إنّها تمارس تطبيقاً لمبدأ الكفاف على (ذاتها) و لكن ليس على الأفراد الآخرين.

لذلك عندما يلتزم كلّ فرد بممارسة هذا المبدأ، حينئذٍ يسحب أثره على «الكلّ» الاجتماعي. مثلاً: الفقير عندما يتسلّم حصّة زائدة على حاجته، ثمّ ينفقها على الآخرين، كذلك: عندما يمارس الآخرون نفس العمليّة، حينئذٍ فإنّ مبدأ «الإشباع بقدر الحاجة» يظلّ سلوكاً عامّاً يعكس أثره الّذي أشرنا إليه و هو: عدم استتباعه تبديد الثروة العامّة. إنّما يترتّب عليه إمكانيّة الرفاه الاقتصادي العام، و الانتقال ـ من ثمّ ـ من مبدأ الإشباع بقدر الحاجة إلى مبدأ الإشباع الكمالي تساوقاً مع مبدأ (قل من حرّم زينة اللّه ...) و اقتران ذلك بممارسات «الشكر» للّه تعالى.

و أمّا في ميدان الإنتاج، فإنّ مبدأ «الإشباع بقدر الحاجة» لا يحتجز الشخصيّة من ممارسة المزيد من الإنتاج أي لا يحتجزها عن البحث عن زيادة الدخل: إذا كان ذلك بهدف الصالح الاجتماعي، بل يتعيّن عليها (على نحو الفرض أو الندب) أن تتّجه إلى زيادة إنتاجها: إذا كان ذلك منصبّاً على الصالح الاجتماعي

العام. وحتّى في صعيد البحث عن زيادة الدخل، لا حرج في ذلك: إذا كان الأمر مقترناً بممارسات عباديّة كـ(الحجّ مثلاً) أو بهدف إنفاقي كـ(مساعدة الآخرين) بل حتّى لو كان الأمر لمجرّد التعرّض لمعطيات اللّه تعالى، يظلّ هذا الشكل من الممارسة عملاً مندوباً بصفته عملاً «استثماريّاً» يعكس أثره على الصالح العام، و هذا ما توفّر عليه أحد قادة التشريع الإسلامي (و هو الإمام الصادق عليه السلام) حينما دفع بمالٍ لديه إلى أحد الأشخاص ليتّجر به (على نحو المضاربة) قائلاً له بما معناه بأنّه يهدف إلى التعرّض لمعطيات اللّه تعالى.

المهمّ أنّ الإشباع بعامّة مادام يجسّد وسيلة للمهمّة العباديّة فلأنّ (تأمينه) يظلّ محوراً للنشاط الاقتصادي. و بالمقابل فإنّ عدم تأمينه يستجرّ إلى بروز (المشكلات الاقتصاديّة) الّتي تجسّدها ظاهرة (الفقر).

إنّ الإسلام رسم خطوطاً واضحة لتلافي المشكلة المذكورة، بل إنّه أخضع الطبيعة لـ(تكييف) خاصّ يتكفّل بتأمين الحاجات الاقتصاديّة. فالنصوص الإسلاميّة تشير إلى أنّ اللّه تعالى سخّر ما

في الكون من الموارد لصالح الإنسان بحيث تتكيّف مع حجم حاجاته مطلقاً، كما طالبت النصوص الإسلاميّة بممارسة (العمل) لاستثمار الموارد المذكورة سواء أكان ذلك في ميدان الصناعة أو الزراعة أو التجارة أو (الخدمات) بعامّة، ممّا يعني أنّ الثروات الكونيّة و القوى الّتي وهبها اللّه تعالى للإنسان ينبغي أن (تستثمر) لتأمين حاجاته.

و في حالة العجز أو البطالة، فإنّ المشرّع الإسلامي خطّط لهذا الجانب (من خلال الإنفاق للفائض من الأموال) لدى الأغنياء، حيث تشير النصوص الإسلاميّة إلى أنّ اللّه تعالى قد جعل الفائض من أموالهم بنحو يتناسب مع حاجة الفقراء بحيث إذا أدّى الأغنياء ما عليهم من الزكوات أو الأخماس، يتحقّق الإشباع لدى الفقراء جميعاً ... بل إنّ المشرّع الاقتصادي خطّط أيضاً للحالات الطارئة الّتي يمكن (في حالة عدم التزام البعض من الأغنياء بأداء حقوقهم في إشاعة الفقر أو قلّة الدخل)، فخطّط لها من خلال مطالبته بالإنفاق «المندوب» تجسيداً للمبدأ القائل: ﴿و في أموالهم حقّ معلوم للسائل و المحروم﴾، حيث يشكّل هذا الإنفاق عملاً مندوباً خارجاً عن الإنفاق الواجب، ...

وأمّا في صعيد المؤسّسة الرسميّة كالدولة أو المرجعيّة مثلاً ... فإنّ المؤسّسة المذكورة تتكفّل أساساً بسدّ الحاجات المشار إليها. فالدولة تضطلع بتأمين الحاجات المرتبطة بتقوية المؤسّسة السياسيّة في المجالات الأمنيّة والعمرانيّة وغيرها من جانب، وتوفير الإشباع للمواطنين من جانبٍ آخر، مع ملاحظة أنّ مهمّات الدولة الإسلاميّة تتحدّد وفق خطوط خاصّة (من حيث تدخّلها ومستوياته) منحصرة في تحقيق الصالح الاجتماعي العام.

خارجاً عن ذلك، فإنّ الحريّة الاقتصاديّة للفرد، تظلّ هي المظهر الاقتصادي لمجتمع الإسلام، أي: إنّ مبدأ (تدخّل الدولة) يفرض ضرورته في سياقات خاصّة تصبّ في الصالح الاجتماعي، فالموارد الطبيعيّة مثلاً: يظلّ بعضها ملكاً للدولة، وبعضها للمواطنين جميعاً: مادام استثمارها غير ممكن للفرد من جانب، واستتباعها تجيمعاً للثروة الطائلة من جانبٍ ثان، وحرمان الآخرين من حقوقهم من جانبٍ ثالث... لذلك نجد أنّ قسماً من الثروات العامّة تتملكّها الدولة كـ(المعادن العامّة) مثلاً، وقسماً آخر يتملّكه المواطنون وتشرف عليه الدولة كـ(الأراضي الزراعيّة

المفتوحة) ... و أهمّيّة مثل هذا التدخّل تنضح من خلال جملة خطوط تصبّ جميعاً في «المصلحة عامّة»، و منها:

١. تأمين الميزانيّة للمؤسّسة.

٢. استثمار هذه المورد بدلاً من تبديد ثرواتها.

٣. إتاحة العمل للمواطنين.

٤. استهلاك إنتاجها من قبل جميع المواطنين.

٥. إخضاعها لضغوط خاصّة مثل:

١. إعطائها لمن يستثمرها.

٢. انتزاعها منه في حالة الإهمال.

٣. اقترانها بضرائب أو المشاركة بحصص منها للدولة.

هذه الشروط في الواقع لا مناص منها لبداهة أنّ المشاركة والضريبة ضروريّتان لميزانيّة المؤسّسة، و أنّ إعطاءها لمن يستثمرها إفادة للمواطن، و انتزاعها منه إفادة للمواطنين، فالأوّل يفيد منها (من حيث دخله الفردي) و الآخر ينتفع بها من حيث استهلاكه.

وهذا النمط من التدخّل يتّسم بكونه (مبدأً ثابتاً) في الحالات جميعاً ...

و هناك نمط من التدخّل يتّسم بكونه (طارئاً) تفرضه ظروف خاصّة كـ«قلّة الطعام» مثلاً أو مطلق الحاجات الضروريّة، حيث تتدخّل الدولة لتمنع من عمليّة «الاحتكار»: تأميناً لحاجات الناس.

في نهاية المطاف: علينا أن نضع في الاعتبار أنّ (التجربة العباديّة) لها فاعليّتها في الفعل الاقتصادي. صحيح أنّ الامتناع عن أداء الزكوات و الأخماس و الصدقات أو الكسل عن السعي في مناكب الأرض، أو ممارسة الانحراف بعامّة: يترك أثره الجزائي على المجتمعات، و من ذلك: الجزاء المتجسّد في ظاهرة (الفقر) مثلاً، إلّا أنّ التجربة العباديّة اتّساقاً مع مبدأ (لنبلونّكم...) متمثّلاً في نقص الثمرات و الجوع...الخ، لها فاعليّتها الإيجابيّة و لا شكّ. لذلك ينبغي ألّا يغيب عنّا هذا المبدأ الاختباري في عمليّة التخطيط الاقتصادي لمجتمعنا الإسلامي.